



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Między krytyką a metafizyką : studium filozofii Josepha Marechala

**Author:** Aleksander R. Bańka

**Citation style:** Bańka Aleksander R.. (2013). Między krytyką a metafizyką : studium filozofii Josepha Marechala. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

# Aleksander R. Bańka

# Między krytyką a metafizyką

# Studium filozofii

# Josepha Maréchala



**Wydawnictwo  
Uniwersytetu Śląskiego**

## Katowice 2013



Correspondance avec le P. J. Maréchal

COLLÈGE  
PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE  
DE LA  
COMPAGNIE DE JÉSUS  
A. S. B. L.

SECTION PHILOSOPHIQUE : EEGENHOVEN  
SECTION THÉOLOGIQUE

COLLÈGE  
PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE  
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS  
LOUVAIN  
SECTIONS  
DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES

RUE DES RÉCOLLETS. 11

12 janvier, 1926.

Cher

Il e  
prochainem  
le manue  
gements  
c'est-à-

1<sup>o</sup> Un long

tuer à celui Tout les épreuves am  
Depuis près de 10 mois. Veuillez le  
composer avec les caractères et l'inter=  
ligne du texte - à moins que vous  
n'ayez une espèce de caractères un peu  
plus petits, mais très clairs (celui des notes  
serait trop petit). Capin. chiffres Romains.

NB. Si vous avez gardé la composition  
de l'ancien Avant-propos, je vous demande=  
rais de m'en faire une demi-douzaine

passances, mais en



REVUE DE PHILOSOPHIE  
6, Rue de la République  
PARIS (VI)

Votre

Le Révérend Père S. MARÉCHAL, S.J.  
Professeur au Collège philosophique et théolo=  
gique de la COMPAGNIE DE JÉSUS  
LOUVAIN  
(Belgique)

Polém. Maquart

1924

Imprimés

Donner rect. Borodine

2 lettres

Professeur au Collège philor. et théol. g.  
De Louvain-Eegenhoven  
Belgique

Polém. MAQUART  
CARTON



Le Révérend Père Maréchal  
Collège Philosophique  
Eegenhoven - Louvain  
Belgique

Rep. 2.11. (Belgique)



Belgique

Rev. P. Maréchal S.J.  
11 rue des Récollets  
Louvain

Communication sur la mystique  
à la Semaine d'Ethnologie Religieuse. Lou=  
vain (Diffic. avec censure de Malines. Lettre  
de G. Bouvier, secrétaire de la "Semaine")

un tout spécial pour vous le jour

# Między krytyką a metafizyką

Studium filozofii Josepha Maréchala



NR 3021

Aleksander R. Bańka

# Między krytyką a metafizyką

Studium filozofii Josepha Maréchala



Redaktor serii: Filozofia  
Dariusz Kubok

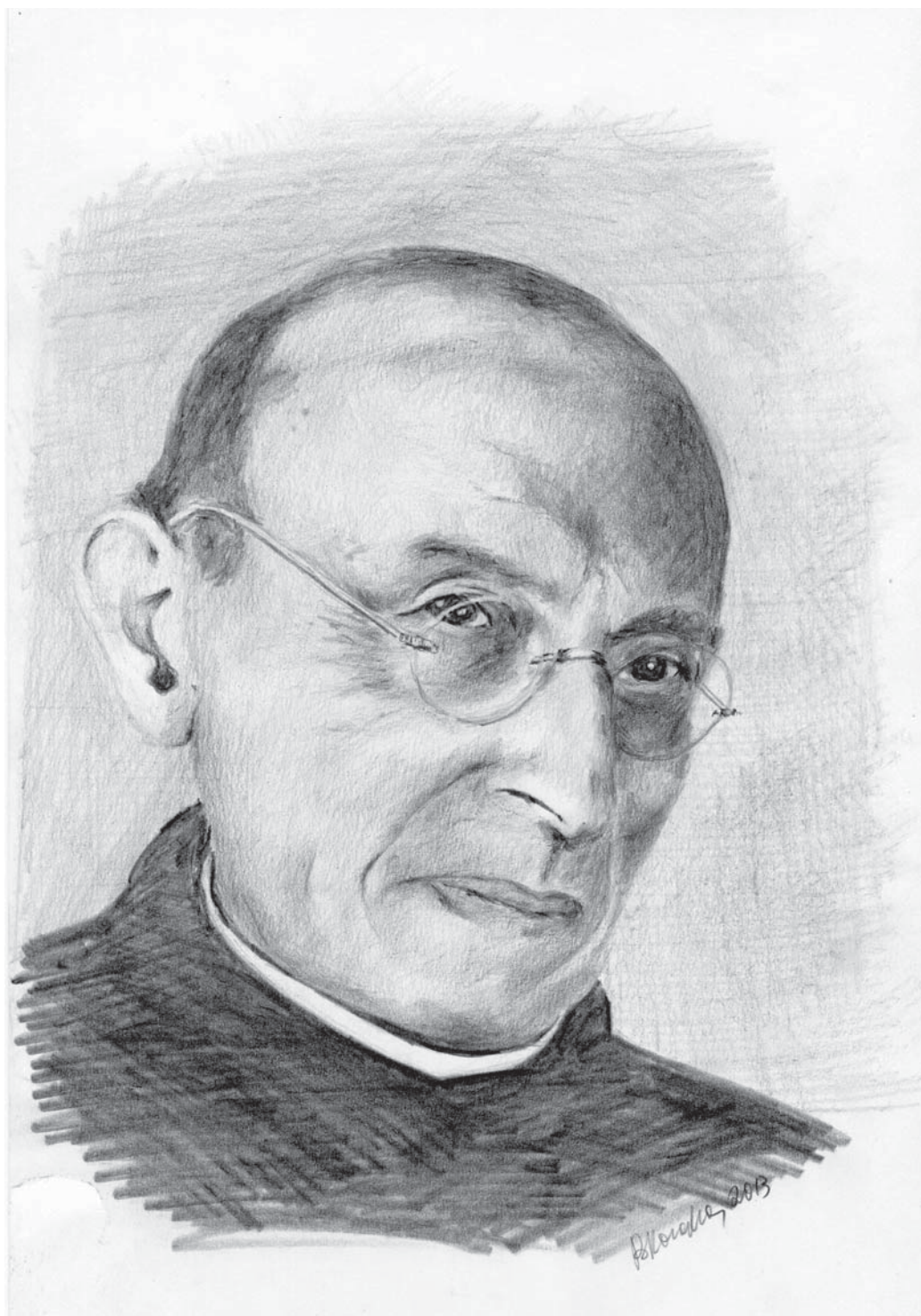
Recenzent  
Kazimierz Wolsza

Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2010–2013  
jako projekt badawczy nr NN101 171338

Publikacja będzie dostępna – po wyczerpaniu nakładu – w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa  
**[www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl)**









# Wstęp

Niewiele było w historii rozwoju dwudziestowiecznej filozofii tomistycznej dzieł równie wybitnych, równie silnie oddziałujących, a zarazem równie zapożyczonych, jak *Punkt wyjścia metafizyki* – fundamentalna praca belgijskiego jezuita Josepha Maréchala, uznawanego za twórcę transcendentnej odmiany tomizmu, a jednocześnie biologa, psychologa, teologa, badacza mistyki; innymi słowy – człowieka o niezwykle szerokich horyzontach i licznych badawczych pasjach. Jego w dużej mierze nieznane dziś dzieło zostało uznane za swoisty filozoficzny ewenement. Joseph Souilhé zaliczył je, obok najśłynniejszych publikacji Pierre’a Rousselota oraz Antonina G. Sertillangesa, do grona najważniejszych tomistycznych pozycji dwudziestego wieku<sup>1</sup>. Nie tylko zresztą on. W sposób oczywisty zeszytami *Punktu wyjścia metafizyki* fascynowali się najbliżsi uczniowie Maréchala – tacy, jak choćby Albert Milet, Jean Javaux, André Hayen, Léopold Malevez czy Joseph Defever – którzy słuchali bezpośrednio jego wykładów i rozwijali następnie, na swój sposób, wybrane wątki filozofii mistrza, polemizując często nawet z jej wyjściowymi tezami. Również pośredni uczniowie Maréchala – myśliciele tej miary, co Karl Rahner czy Johannes B. Lotz, którzy mieli z nim kontakt jedynie przez jego pisma – doceniali siłę filozofii belgijskiego jezuita, a niejednokrotnie przypisywali jej nawet znaczenie kluczowe dla swego intelektualnego rozwoju<sup>2</sup>. Nie znaczy to jednak, że zarówno jedni, jak i drudzy stanowią jedyną reprezentatywną grupę pozostającą pod wpływem *Punktu wyjścia metafizyki* czy też, szerzej rzecz ujmując, pod wpływem filozofii Maréchala. Trzeba bowiem pamiętać, że dorobek myślowy tego niezwykle ujmującego i skromnego zakonnika<sup>3</sup>, być może jeszcze silniej niż dzięki pamięci jego zwolenników, oddziałał przez pisma jego przeciwników, wywołując nie tylko liczne pasjonujące dyskusje, lecz także stając się przyczyną wielu niezwykle płodnych w następstwa kontrowersji, a w rezultacie – stymulując również poglądy samych jego najzagorzalszych krytyków. Nie dziwi

---

<sup>1</sup> Por. J. Souilhé: *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. T. 2: *Le temps modernes*. [B.m.w.] 1934, s. 142–143.

<sup>2</sup> Por.: J.B. Lotz: *Bóg we współczesnym świecie*. [B. tłum.]. Kraków 1992, s. 29, 42; D. Kowalczyk: *Karl Rahner*. Kraków 2001, s. 17.

<sup>3</sup> Takie wspomnienie o Maréchalu przekazuje między innymi André Hayen. Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 16–17.

zatem fakt, że nawet Étienne Gilson – jeden z najznamienitszych oponentów Maréchala – nie będzie mógł wyprzeć się pewnego wpływu belgijskiego jezuita na swą recepcję myśli Tomasza z Akwinu<sup>4</sup>, a Marie-Dominique Roland-Gosselin, inny wielki krytyk Maréchala, napisze w swej recenzji *Punktu wyjścia metafizyki*: nawet spojrzenie polemiczne „nie może nie uznać bogactwa i głębi spostrzeżeń, którymi [Maréchal – A.R.B.] szafuje w ramach swego dzieła [...]”. Jego analizy, jego interpretacje są zawsze bardzo precyzyjne i silnie uzasadnione. Studiując je, a nawet niejednokrotnie dyskutując, każdy może odnaleźć wielką korzyść i dojrzałe, bardziej przenikliwe zrozumienie myśli św. Tomasza<sup>5</sup>. Mimo to nie tylko *Punkt wyjścia metafizyki*, lecz także całokształt filozoficznych dokonań Maréchala pozostaje dziś w dużej mierze nieznanym lub zgłębnionym jedynie fragmentarycznie. Jedną z przyczyn jest niewątpliwie fakt, że obszar, w którym belgijski jezuita prowadził swe badania, jest bardzo rozległy i wielowątkowy; obejmuje nie tylko liczne publikacje z wielu pokrewnych filozofii dyscyplin naukowych, lecz także mnóstwo niezanalizowanych dotąd systematycznie materiałów niepublikowanych – prywatnych notatek, fragmentów wykładów, niewydanych tekstów, czy wreszcie prywatnych listów, spośród których wiele ma znaczną wartość filozoficzną. Pozornie więc całość naukowego dorobku Maréchala może sprawiać wrażenie pewnego chaosu idei, intuicji i poglądów, spośród których tylko część doczekała się filozoficznej systematyzacji. Gdy jednak wniknąć w ów dorobek głębiej, wówczas okazuje się, że jego liczne wątki składają się ostatecznie na jeden, konkretny, choć w wielu aspektach niewykończony, system myślowy, którego istoty nie można jednak uchwycić przez pryzmat kilku tylko wyizolowanych kwestii. Taki właśnie kierunek rozumienia tego dorobku wskazuje między innymi Armando Savignano, pisząc, że naukowe dzieło Maréchala „oferuje organiczną i jednolitą wizję całej ludzkiej aktywności, od poznania zmysłowego, aż po intuicję mistyczną”<sup>6</sup>. I chociaż zamiar wyczerpującej prezentacji owej wizji zmuszałby do wykroczenia poza ramy badania filozoficznego (między innymi w obszarze mistyki, w którym Maréchal podejmował głównie kwestie specyficznie psychologiczne i teologiczne), to jednak również analiza samego tylko, szeroko rozumianego dzieła filozoficznego belgijskiego jezuita domaga się respektowania tej wewnętrznej jedności, która spaja całość jego myśli. W konsekwencji więc podjęte w niniejszej pracy syste-

<sup>4</sup> O tym, w jaki sposób poglądy Maréchala oddziaływały choćby na przyjęte przez Gilsona rozumienie tomistycznej teorii poznania, pisze w swym artykule Harry La Plante. Por. H. La Plante: *Étienne Gilson and the concept of existence*. „The Thomist” 1964, vol. 28, s. 309, 312–316.

<sup>5</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *Métaphysique. Thomisme*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1927, année 16, s. 198–199.

<sup>6</sup> A. Savignano: *Esperienza religiosa. Da James a Bergson*. Perugia 1985, s. 69.

matyczne studium filozofii Maréchala stanowić będzie próbę filozoficznej rekonstrukcji (opartej zarówno na oficjalnych publikacjach, jak i materiałach archiwalnych) wielu uzupełniających się elementów jego naukowej aktywności, a następnie próbę zorientowania tych elementów wokół dwóch kluczowych punktów jego systemu myślowego: filozoficznej krytyki poznania oraz metafizyki. Będzie to zatem próba oparta na założeniu, że zarówno owe elementy naukowej aktywności, jak i wspomniane kluczowe punkty systemowe nie są jedynie kompilacją przypadkowych, intelektualnych fascynacji, zrodzonych w czasie wieloletniego rozwoju naukowego. Przeciwnie, ich przemyślana kompozycja jest raczej wyrazem systematycznego i wieloaspektowego dążenia do potwierdzenia zasadności pewnej fundamentalnej i zarazem kontrowersyjnej tezy, organizującej całe naukowe życie Maréchala; tezy, którą on sam, jak wspomina słuchający jego wykładów Jean Javaux, wyraził w następujących słowach: „Istnienie Boga jest oczywiste. Trudność polega na ujęciu tej oczywistości w formułę”<sup>7</sup>.

Podejmując studium filozofii Maréchala, trzeba uwzględnić fakt, że nie jest ona wyłącznie owocem jego własnej badawczej przenikliwości, błyskotliwych intuicji i twórczej adaptacji wciąż żywotnych tez myśli klasycznej. Filozofia ta rozwija się również w pewnym myślowym horyzoncie i ma swój bliższy oraz dalszy kontekst, bez którego nie mogłaby zaistnieć lub ściślej: nie zaistniałaby w takim kształcie. Co składa się na ów kontekst? Najpierw sama geneza tak zwanego problemu krytycznego, który w głównej mierze za sprawą Kartezjusza „zainstalował się” w filozofii nowożytnej, z jednej strony generując idealizm, z drugiej natomiast – wzbudzając kontrreakcję zwolenników klasycznej, realistycznie zorientowanej scholastyki; kontrreakcję, która w ramach tak zwanego scholastycznego odrodzenia przyjęła również postać antykartezjańską i antykantowską, zwracając się w konsekwencji nie tylko przeciwko nowożytnemu idealizmowi, lecz także przeciw spirytualistycznym nurtom ówczesnej filozofii katolickiej. Tak zarysowany, dalszy kontekst filozofii Maréchala jest o tyle istotny, że właśnie z niego wyrasta wspomniany kontekst bliższy, czyli próba rozwiązania problemu krytycznego zaproponowana przez neoscholastyczną szkołę łowańską; próba z jednej strony generująca intensywny spór między zwolennikami krytycznego i niekrytycznego rozumienia realizmu (spór prowadzący do impasu), z drugiej natomiast strony stymulująca poszukiwanie nowych perspektyw ukrytczenia filozofii klasycznej. Oba konteksty – bliższy i dalszy – zostaną więc ukazane w rozdziale 1. niniejszej pracy jako swoiste podglebie, w którym dojrzewa filozofia Maréchala.

---

<sup>7</sup> J. Javaux: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1980, t. 102, s. 385.



Chociaż filozoficzna doktryna belgijskiego jezuity ma za swój punkt odniesienia właśnie neoscholastyczny program szkoły lowańskiej, przeciera jednak własny szlak rozwiązywania problemu krytycznego, szlak, na który belgijski jezuita wkracza już we wczesnym okresie swej naukowej działalności. Z tego też względu rozdział 2. będzie miał za zadanie pokazać, w jaki sposób – w pierwszych latach intelektualnej formacji w zakonie jezuitów, podczas studiów przyrodniczych na Uniwersytecie Lowańskim oraz w początkowym okresie działalności naukowo-dydaktycznej (do 1914 roku) – wykształca się w myśleniu Maréchala, kluczowa z perspektywy jego późniejszej próby rozstrzygnięcia problemu krytycznego, idea dynamicznej celowości intelektu. Proces ten zostanie ukazany niejako dwutorowo: po pierwsze, jako owoc Maréchalowskiego zwrotu ku Tomaszowi z Akwinu i ku dynamicznemu rozumieniu jego filozofii, w której idea intelektualnego dynamizmu zyskuje swój pełny wyraz; po drugie, z perspektywy stymulujących owo dynamiczne rozumienie tomizmu badań z zakresu biologii (w tym konfrontacji z biologicznym mechanicyzmem i postulatami ewolucjonizmu) oraz z perspektywy wzmacniających to rozumienie analiz prowadzonych w obrębie psychologii empirycznej i psychoanalizy. Właśnie tam bowiem immanentyzuje się witalistyczny dynamizm, wykryty przez belgijskiego jezuitę w procesach biologicznych. Owa immanentyzacja ku intelektualnej celowości napotyka jednak poważną metodologiczną przeszkodę w chwili, gdy Maréchal stawia pytanie o możliwość poznawczego ujęcia realności w obrębie nauk przyrodniczych. Ta właśnie kwestia stanowić będzie główny przedmiot analiz w ostatniej części rozdziału 2., pokazującej, w jaki sposób belgijski jezuita postrzega problematyczność płynnego przejścia z obszaru nauk przyrodniczych na grunt intelektualnego i zarazem, jak się ostatecznie okaże, metafizycznego dynamizmu, w którego ramach źródłowo wydarza się poczucie realnej obecności.

Pod koniec rozdziału 2. idea intelektualnej celowości ujawni zatem swój kontekst metafizyczny, pozostając przede wszystkim ideą filozoficzną. I właśnie ten aspekt wyznaczy Maréchalowi podstawowy kierunek jej rozumienia. Ów filozoficzny aspekt nie ograniczy się jednak w jego koncepcji do samej tylko doktryny Tomasza z Akwinu. Rozdział 3. niniejszej pracy pokaże, jaki wpływ na ukształtowanie owego aspektu będą miały inne jeszcze, filozoficzne czynniki: otwarcie na współczesne kierunki myślowe (w tym zwłaszcza odkrycie filozofii działania), a także oddziaływanie zakonnych współbraci Maréchala oraz dialog z filozofią Kanta. Te właśnie czynniki złożą się na swoistą intelektualną wędrówkę belgijskiego jezuity w stronę *Punktu wyjścia metafizyki* i odegrają istotną rolę w wykształceniu się ogólnych ram koncepcji rozwiązania problemu krytycznego zgodnie z ideą dynamicznej celowości; ukążą bowiem Maréchalowi perspektywę przewyciężenia ograniczeń Kantowskiego agno-

stycyzmu. Perspektywa ta – zaprezentowana w rozdziale 3. wraz ze wszystkimi jej komponentami – znajdzie także swój wyraz w pewnym typie apologii wiary, a nawet ukaże możliwość kantowskiej filozofii katolickiej. Przede wszystkim jednak to w niej dokona się transformacja idei lowańskiej neoscholastyki w charakterystyczny dla Maréchala transcendentálny neoscholastycyzm i zrodzi projekt dwóch dróg krytyki. Specyfika tego projektu pozwoli określić, pod koniec rozdziału 3., faktyczne przyczyny kontrowersji między Maréchem a krytykującymi go neotomistami, a także uchwycić precyzyjne rozumienie metafizyki, której punkt wyjścia belgijski jezuita chce ugruntować.

Maréchalowska próba krytycznego ugruntowania metafizyki poprzedzona zostanie jednak najpierw podjętą przez belgijskiego jezuity historyczno-filozoficzną analizą procesu dojrzewania problemu krytycznego. Zanim bowiem ów problem osiąga swą w pełni wykształconą postać w filozofii Kanta, konkretyzuje się najpierw załóżkowo w starożytności i, zdaniem Maréchala, ewoluuje następnie w poszczególnych fazach rozwoju myśli filozoficznej jako ich epistemologiczny problem fundamentalny. Rozdział 4. niniejszej pracy pokaże zatem, w jaki sposób Maréchal, inicjując pracę nad *Punktem wyjścia metafizyki* od poszukiwań w obrębie psychologii racjonalnej i wykształcając następnie swoistą historyczno-teoretyczną metodę badań, stosuje ową metodę w kolejnych *Zeszytach* swego fundamentalnego dzieła; analizuje w nich sposób, w jaki fundamentalny problem epistemologiczny, ogniskując się najpierw w starożytnej antynomii jedno – wiele, a następnie przejawiając w konflikcie racjonalizmu i empiryzmu, dojrzewa ostatecznie w Kantowskiej próbie nowej krytyki. W centrum 4. rozdziału niniejszej pracy stanie więc analiza Maréchalowskiej interpretacji filozofii Kanta – interpretacji fenomenalistycznej, która dążąc do uspoólnienia koncepcji myśliciela z Królewca i jednocześnie wykrywając w niej konkretne braki (zapoznanie podmiotowego dynamizmu), skutkujące przyjęciem pozycji agnostycznej, pozwoli dostrzec w koncepcji samego Kanta próbę ich przezwyciężenia. Próba ta objawia się, według Maréchala, w Kanta ewolucji ku metafizyce i owocuje jego przejściem, u kresu filozoficznej działalności, na pozycję konstrukcyjnego idealizmu, w którym belgijski jezuita dostrzega zbliżenie z tezami Fichtego. Ostatnia część rozdziału 4. pokaże, że, w przekonaniu Maréchala, to właśnie myśl Fichtego, zinterpretowana jako próba dynamicznego dopełnienia braków myśli Kanta, z jednej strony przełamuje jej agnostycyzm w kierunku idealistycznej metafizyki, a z drugiej strony wikła ją w pułapkę panteizmu; sama w sobie jednak – dzięki swoistemu zwrotowi ku ontologicznemu dynamizmowi – otwiera perspektywę przezwyciężenia aporii kantyzmu przez celowościowy dynamizm intelektu, fundujący z kolei podwaliny tomistycznej metafizyki podmiotu poznającego.

Owo przejście w kierunku tomizmu, które zapowiedziane zostanie pod koniec rozdziału 4., wprowadzi jednocześnie w samo centrum Maréchalowskich analiz, powiązanych ściśle z piątym zeszytem *Punktu wyjścia metafizyki*. To właśnie w nim belgijski jezuita rozwija swą koncepcję rozwiązywania problemu krytycznego, opierając się najpierw na metafizycznej, a następnie na transcendentальной drodze krytyki poznania. Rozdział 5. niniejszej pracy pokaże więc, po omówieniu kontrowersji wokół samego wydania *Zeszytu 5.*, w jaki sposób, budując w ramach pierwszej z owych dróg swoistą metafizykę podmiotu poznającego, dąży Maréchal do krytycznego uzasadnienia prawomocności afirmacji pozapodmiotowej realności, dokonującej się, jego zdaniem, w każdym sądzie. Wychodząc tedy ze wstępnych założeń analizy poznania obiektywnego – z wyakcentowania koniecznego charakteru odniesienia świadomościowej treści do jej ontologicznej podstawy i jednocześnie z krytyki radykalnego fenomenizmu – Maréchal dowodzi, że owo odniesienie przyjmuje postać stosunku prawdy logicznej, realizującego się źródłowo w sądzie. Co więcej, utrzymuje również, że to właśnie w sądzie ujawnia się ontologiczna więź między podmiotem i przedmiotem (więź oparta na korelacji przynależnych im warunków *a priori*). Naturę tej więzi odsłania analiza struktury sądu, pozwalająca jednocześnie wydobyć kluczowe relacje zachodzące między *a priori* podmiotowych władz a ogólnymi cechami ontologicznymi przedmiotów i demaskująca tym samym zespół warunków, które odpowiadają za konstytuowanie się obiektywnego poznania. Maréchal dzieli je systematycznie na materialne i formalne warunki sądu. Centrum rozdziału 5. niniejszej pracy stanowić będzie analiza funkcji, jaką belgijski jezuita przypisuje owym warunkom w procesie obiektywizującego ujęcia realności. Rzeczoną analizę zapoczątkuje więc badanie warunków materialnych (terminów sądu), obejmujące zarówno proces konstytuowania się danych zmysłowych, jak i, w efekcie, proces powstawania pojęć (ze szczególnym uwzględnieniem spontanicznej, abstrahującej aktywności intelektu oraz dynamicznej i relacyjnej funkcji *species intelligibilis*). Z kolei analiza formalnych warunków sądu sprowadzi się do badania jego formy syntetycznej (tak zwanej syntezy konkretyzującej) oraz formy obiektywizującej, którą Maréchal utożsamia z afirmacją i w której swój kulminacyjny punkt osiąga jego koncepcja dynamicznej celowości intelektu. Z tego też względu – co pozwoli stwierdzić ostatnia część rozdziału 5. niniejszej pracy – to właśnie kwestia natury afirmacji z jednej strony wieńczy część analityczną, z drugiej natomiast – inicjuje syntetyczną część studiów, które prowadzi Maréchal w *Zeszytach 5.* (część poświęconą przede wszystkim dedukcji afirmacji ontologicznej).

Syntetyczną część *Zeszytu 5.* podporządkowuje Maréchal próbie wykazania, że w każdym akcie obiektywnej afirmacji konkretnej pozapodmiotowej realności – realności uchwyconej w jej ontologicznej podstawie –

dokonyuje się również, *implicite*, afirmacja realnego istnienia Boga, jako absolutnego i koniecznego warunku możliwości poznania obiektywnego. Maréchalowskie badania przyjmują więc postać swoistego dowodu na istnienie Boga, choć sam belgijski jezuita, jak pokaże analiza jego stanowiska w kwestii klasycznej koncepcji dróg do Boga, nie zamierza nadać im takiej rangi; dąży raczej do wyakcentowania pewnego rodzaju metawarunków takiego dowodu, które – zasygnalizowane już w części analitycznej *Zeszytu 5*. – następnie wydobywa i refleksyjnie pogłębia w ramach twierdzeń przygotowawczych oraz badań wprowadzających dedukcję afirmacji ontologicznej. W efekcie wchodzi w jej konstrukcję jako swoiste elementy składowe. Z tego też względu na początku rozdziału 6. niniejszej pracy podjęte zostanie studium owych metawarunków – najpierw, w ramach sformułowanych przez Maréchala twierdzeń przygotowawczych, skupionych na transfenomenalnym charakterze afirmacji oraz na jej aktuacyjności i *quasi*-intuicyjności, a następnie – w ramach realizowanych przezeń badań wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji. Te ostanie, skoncentrowane na kwestii celu oraz formy specyfikującej intelektualne dążenie, a w rezultacie – na powiązanej z owym dążeniem korelacji intelektu i woli, swe zwieńczenie zyskują w Maréchalowskim rozwiązaniu problemu możliwości poznania Boga, wprowadzając bezpośrednio w samo centrum zapowiadanej dedukcji. W rozdziale 6. zostaną przedstawione dwa kluczowe etapy tej dedukcji: psychologiczny i logiczny, z których ostatni obrazuje, w jaki sposób, w zamyśle belgijskiego jezuity, wykazanie konieczności realnego istnienia obiektywnej zasady metafizycznej (Boga) jest zarazem afirmacją istnienia realnej podstawy ontycznej obiektywnej treści poznania. W konsekwencji ostatnia część rozdziału 6. będzie miała na celu ukazanie Maréchalowskiej próby krytycznego ugruntowania tak wypracowanych rozstrzygnięć – próby polegającej na transcendentalnej transpozycji kluczowych tez metafizycznej krytyki poznania, a opartej na fenomenalnym punkcie wyjścia i transcendentalnej metodzie analizy. Centralne punkty owej transpozycji – transcendentalna dedukcja afirmacji ontologicznej, poprzedzona refleksyjną analizą „przedmiotu jako takiego” i analizą praktycznie postulowanej realności noumenalnej – zostaną ostatecznie, w zakończeniu rozdziału 6., poddane ocenie, mającej ustalić ich faktyczną przydatność w rozwiązaniu aporii problemu krytycznego i w krytycznym ugruntowaniu metafizyki.

Niniejsza praca nie przewiduje szczegółowej prezentacji Maréchalowskich studiów nad mistyką; ich charakter i zakres problemowy powodują, że studia te wykraczają poza jej zakres tematyczny, a także poza ramy analizy filozoficznej. Ze względu jednak na wagę, doniosłość oraz szczególne miejsce w intelektualnym dorobku Maréchala, jego badania nad psychologią mistyków zostaną zarysowane ogólnie w *Zakończeniu* –



zarówno pod kątem ich przebiegu, jak i ujawniających się w nich teologicznych fascynacji, stymulujących naukowe dzieło belgijskiego jezuitę. W takim też kształcie ów ogólny szkic zwieńczy zatem rozpięte między krytyką a metafizyką studium filozofii Josepha Maréchala.

1.

## Problem krytyczny w neoscholastyce

22 Octobre 1928 (1928)

Mon révérend Père,

J'ai reçu votre lettre du 15 Octobre : excusez-moi de ne pas y répondre point par point : je n'en ai eu ni le temps ni le moyen.

Je puis vous assurer que les confrères s'occupent de votre ouvrage et cherchent loyalement à ne vous imposer que le moins possible de restrictions : mais il faut tenir compte

des disponibilités de la bibliothèque de la Sorbonne.

Je vous prie de m'excuser de ce retard et de la gêne que cela vous cause.

Je vous prie de m'excuser de ce retard et de la gêne que cela vous cause.

Je vous prie de m'excuser de ce retard et de la gêne que cela vous cause.

Je vous prie de m'excuser de ce retard et de la gêne que cela vous cause.

Je vous prie de m'excuser de ce retard et de la gêne que cela vous cause.

Je vous prie de m'excuser de ce retard et de la gêne que cela vous cause.

Je vous prie de m'excuser de ce retard et de la gêne que cela vous cause.

Demurlet, Benoît  
2 lettres  
de B.P. Marichal S.J.

Professeur au Collège de la Sorbonne  
de Louvain-la-Neuve

Belgique

Exp. A. au Collège de la Sorbonne - Louvain-la-Neuve

(X) non  
livres présents, de  
avant de qu'on  
la demande  
ce, nous nous  
plètement imprimer.  
correction commise.



## 1.1. Kartezjańska geneza problemu krytycznego

### 1.1.1. U źródeł idealizmu

Filozofia ma niewątpliwie swe momenty przełomowe – takie, które problematyzując nierzadko prawdy od wieków oczywiste, wprowadzają w jej dzieje nową perspektywę rozumienia rzeczywistości. Poszukując owych momentów, nie sposób nie wspomnieć o Kartezjuszu, który swą przypadającą na pierwszą połowę siedemnastego wieku działalnością filozoficzną zasłużył sobie na miano ojca nowożytnej filozofii podmiotu i świadomości<sup>1</sup>. Określenie to jest nieprzypadkowe i Kartezjusz, jak podkreśla Zbigniew Kuderowicz, zawdzięcza je „autentycznemu przemyśleniu podstawowych kwestii filozoficznych, takich jak warunki prawdziwości wiedzy, swoistość ludzkiego myślenia, stosunek człowieka do przyrody czy możliwość skutecznego działania. Nowatorstwo jego myśli – dodaje Kuderowicz – polega na wykazaniu, że pytania pozornie oczywiste muszą być na nowo przemyślane, [...] np. istnienie obiektywnej rzeczywistości, [...] przejście od wiedzy o sobie do wiedzy o przyrodzie, [...] wpływ myśli na działanie, skoro myśli przysługuje niezależność od przyrody i funkcjonowania organizmu biologicznego. W pytaniach tych zawarty był program rozwoju nowożytnej filozofii”<sup>2</sup>. I rzeczywiście, rozstrzygnięcia, które zaproponował Kartezjusz, a przynajmniej nowy kierunek i metoda badań, które zainicjował, wstrząsnęły dalszymi dziejami europejskiej myśli tak znacząco, że Étienne Gilson nie wahał się swego czasu określić ich wpływu mianem pierwszego w filozofii przewrotu kopernikańskiego<sup>3</sup>. Nawiązując do Gilsonowskich badań nad Kartezjuszem, Octavio N. Derisi określa system nowożytnego myśliciela mianem racjonalistycznego idealizmu typu matematycznego i wskazuje, że jego elementem konstytutywnym jest przekonanie o prymacie myślenia nad bytem, a także metoda dedukcyjna, która przyjmuje za punkt wyjścia immanencję idei<sup>4</sup>. I cho-

<sup>1</sup> Por. E. Coreth, H. Schöndorf: *Filozofia XVII i XVIII wieku*. Tłum. P. Gwiazdecki. Kęty 2006, s. 59.

<sup>2</sup> Z. Kuderowicz: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989, s. 198.

<sup>3</sup> Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny*. Opracowanie zbiorowe. Warszawa 1968, s. 7. Oryginalny tekst Gilsona, służący za podstawę polskiego tłumaczenia, został opublikowany w 1936 roku pod tytułem: *Le réalisme méthodique*.

<sup>4</sup> Por. O.N. Derisi: *El espíritu de dos filosofías. Realismo metafísico e idealismo racionalista*. (S. Tomás De Aquino y Renato Descartes). „Estudios” [Buenos Aires] 1937, no 57,



cięż, jak twierdzi sam Gilson, „Kartezjusz, będąc idealistą, gdy chodzi o metodę, był realistą w swych intencjach – świadczą o tym *Medytacje o pierwszej filozofii*”<sup>5</sup>, to jednak właśnie w filozofii Kartezjusza upatruje Gilson źródeł idealizmu rozumianego szerzej – jako nastawienie epistemologiczne, a nawet jako stanowisko ontologiczne. „Idealizm krytyczny – pisze – narodził się z chwilą, kiedy to Kartezjusz zdecydował, że metoda matematyczna ma stać się metodą metafizyczną, matematyk bowiem postępuje zawsze od myśli do bytu”<sup>6</sup>. Szerzej, aczkolwiek w podobnym duchu, konsekwencje Kartezjańskiego stanowiska tłumaczy Karol Wojtyła, zwracając uwagę na fakt, że owo słynne „*cogito, ergo sum*» – myślę więc jestem, przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. W okresie przedkartezjańskim filozofia, a więc *cogito* (myślę) czy raczej *cognosco* (poznaję), była przyporządkowana do *esse* (być), które było czymś pierwotnym. Dla Kartezjusza natomiast *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. W ten sposób dokonała się nie tylko zmiana kierunku filozofowania, ale również radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia [...]: filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło [...]. *Cogito, ergo sum* przyniosło zerwanie z tamtą tradycją myśli. Pierwotne stało się teraz *ens cogitans* (istnienie myślące). Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia: wszystko to, co jest bytem (*esse*) – zarówno świat stworzony, jak i Stwórca – pozostaje w polu *cogito* jako treść ludzkiej świadomości. Filozofia zajmuje się [odtąd – A.R.B.] bytami o tyle, o ile są treścią świadomości, a nie o tyle, o ile istnieją poza nią”<sup>7</sup>.

W ten sposób, jak podkreśla Harald Schöndorf, kopernikański przewrót Kartezjusza „dał podwaliny *idealistycznego myślenia*. Bo pytanie o właściwe poznanie nie jest już teraz pytaniem wstępnym, lecz pytaniem zającebającym się z problematyką metafizyczną. Podczas gdy Kartezjusz znajduje się jeszcze na podłożu realistycznym i swoje przemyślenia rozpoczyna stanowiskiem zwyczajnej świadomości, to późniejsi myśliciele

s. 490. Ponieważ w większości wypadków materiały obcojęzyczne wykorzystane w niniejszej pracy nie były do tej pory tłumaczone na język polski, wszystkie tłumaczenia cytowanych fragmentów, zarówno z języka francuskiego, angielskiego, włoskiego, jak i – w niektórych wypadkach – z języka hiszpańskiego, portugalskiego oraz z łaciny, są tłumaczeniami autorskimi. Ze względu na ograniczenia objętościowe pracy – w brzmieniu oryginalnym, w przypisie, podane zostaną w kilku miejscach tylko te spośród najważniejszych cytatów, które dla przeprowadzonych analiz mają znaczenie kluczowe, oraz takie, których tłumaczenie może być sporne.

<sup>5</sup> É. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 7.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków 2005, s. 16–17; por. także A.R. Bańka: *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*. W: *Wokół „Pamięci i tożsamości”*. Red. A. Olech i M. Rembierz. Poznań 2010, s. 160–161.

uczynią rozumiane świadomościowo immanentne przedstawienia punktem wyjścia”<sup>8</sup>. „Teraz przyjmuję – pisze Kartezjusz – tylko to, co jest koniecznie prawdziwe; jestem więc, dokładnie mówiąc, tylko rzeczą myślącą”<sup>9</sup>. W innym miejscu dodaje natomiast: „Tymczasem wiem już na pewno, że istnieję, a równocześnie wiem, że jest możliwe, iż wszystkie te obrazy i w ogóle wszystko, co odnosi się do natury ciała, nie jest niczym innym, jak tylko sennym widziadłem”<sup>10</sup>. Widoczny w tych słowach załazek napięcia między świadomością a materialnością wychwytyuje w kontekście całości Kartezjańskiego systemu Schöndorf, podkreślając, że obecne w koncepcji Kartezjusza przeciwstawienie materii i ducha, związane z faktem, że pojęcie ducha w szerszym sensie oznacza po prostu świadomość<sup>11</sup>, „stwarza dla późniejszej filozofii fundamentalny problem rozumienia ich jedności, która przynajmniej w człowieku jest widocznie obecna. Rozwiązanie Kartezjańskie okazuje się niespójne (*inkonsistent*). Okazjonalizm monistyczny, paralelizm (Spinoza), harmonia wprzód ustanowiona (Leibniz), materia jako zjawisko (Leibniz, Kant), spirytualistyczny (Berkeley) bądź materialistyczny redukcjonizm, idealistyczna bądź materialistyczna dialektyka mogą być rozumiane jako próby trzymania się Kartezjańskiego rozumienia ducha i materii oraz myślowego pojmowania przy tym jedności człowieka i świata. Wyłączny podział świata na subiektywno-duchowy i materialny – dodaje Schöndorf – nie pozostawia miejsca dla realności, które, jak wiele społecznych i kulturowych tworów, nie są ani czysto duchowe, ani czysto materialne. Ugruntowanie tego, co duchowe w świadomości podmiotu, może prowadzić do subiektywizacji wszystkiego, co idealne, któremu przeciwstawiane jest wtedy to, co obiektywnie materialne, jako właściwie realne”<sup>12</sup>. Co więcej, Schöndorf pokazuje, że Kartezjańska autonomizacja materii względem świadomości, zgodnie z którą ludzkie ciało rozumiane jest jako niezależny system mechaniczny, toruje drogę do mechanistycznego ujęcia całego człowieka w duchu La Mettriego i jego *L’homme machine*: „Takie podejście Kartezjusza – konkluduje współautor *Filozofii XVII i XVIII wieku* – mogło prowadzić do empiryzmu i pozytywizmu”<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> E. Coreth, H. Schöndorf: *Filozofia XVII i XVIII wieku...*, s. 60. Podobną tezę stawia Jacques Maritain, podkreślając: „Idealizm wprowadził się w nowożytne myślenie wraz z reformą kartezjańską i przez nią”. J. Maritain: *La vie propre de l’intelligence et l’erreur idéaliste*. „Revue thomiste” 1924, année 29, s. 269.

<sup>9</sup> R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiadziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*. Tłum. M. i K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąbska. T. 1. Warszawa 1958, s. 34.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>11</sup> Por. E. Coreth, H. Schöndorf: *Filozofia XVII i XVIII wieku...*, s. 60.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem. To zachowawczo wyrażone przez Schöndorfa przypuszczenie nie jest w gruncie rzeczy niczym nowym. Nawet bowiem podręcznikowe opisy oddziaływania myśli Karte-

### 1.1.2. Kwestia powrotu do świata realnego

Nawet jeżeli konkluzja Haralda Schöndorfa powinna zostać wyartykułowana jedynie z największą ostrożnością, domagając się od razu głębszych i bardziej precyzyjnych analiz, to jednak nie ulega wątpliwości, że konsekwencje filozoficznych rozstrzygnięć Kartezjusza nie pozostają wyłącznie lokalnym epizodem siedemnastowiecznej filozofii francuskiej, ale w sposób oczywisty wpływają na dalsze losy nowożytnej myśli filozoficznej. „Do kartezjanizmu w szerszym znaczeniu – przypomina Władysław Tatarkiewicz – należą wszystkie wybitne systemy XVII wieku; bo wszystkie nawiązywały do jego zagadnień (zwłaszcza stosunku duszy i ciała) i posługiwały się jego pojęciami [...]. Granica między jego zwolennikami a przeciwnikami jest płynna, bo zwolennicy nieraz znacznie modyfikowali jego naukę, a przeciwnicy obficie z niej korzystali. Nowe systemy filozoficzne wytwarzały się przez dwa stulecia bądź kontynuując, bądź zwalczając go. Nie bez słuszności historycy wywodzili zeń nie tylko okazjonalizm Geulincxa i Malebranche’a i monizm Spinozy, ale też monadologię Leibniza, sensualizm Locke’a (który zwalczał Kartezjusza, ale wiele zeń korzystał), immaterializm Berkeley’a (sam Kartezjusz tylko dzięki skomplikowanemu rozumowaniu unikał immaterializmu), a także La Mettriego materializm (który sam siebie nazwał kartezjanizmem), a nawet i krytycyzm Kanta. Poglądy Kartezjusza, wedle słów angielskiego uczonego Thomasa Huxleya, są żywe i dziś: bo nauka jest nadal mechanistyczna, a filozofia idealistyczna, tak samo jak były u Kartezjusza”<sup>14</sup>. I jeżeli tak jest rzeczywiście – jeżeli przyjąć słowa Huxleya przynajmniej za punkt wyjścia ogólnej diagnozy stanu późniejszej filozofii nowożytnej, a nawet współczesnej – to nie można nie uwzględnić faktu, że kopernikański przewrót, którego dokonał Kartezjusz, otwierając przed filozofią perspektywę idealistyczną, podał jednocześnie w wątpliwość nastawienie, które do tej pory przyjmowano jako oczywiste i niedyskusyjne – nastawienie realistyczne. Konsekwencje epistemologiczne i ontologiczne takiego stanu rzeczy zaważyły nad dalszymi losami filozofii nie mniej niż rozwiązania metodologiczne, które z systemu Kartezjusza wywiodła nowożytna

zjańskiej na późniejsze dzieje nowożytnej filozofii sytuują ową myśl u źródeł oświeceniowego pozytywizmu. „Kartezjanizm – pisał Władysław Tatarkiewicz – stał się w drugiej połowie XVII wieku, zwłaszcza we Francji, poglądem większości ludzi wykształconych. Był to jednak na ogół kartezjanizm połowiczny: był wierny metodologii Kartezjusza, zwłaszcza jego regule posługiwania się pojęciami jasnymi, a także jego fizyce mechanistycznej; natomiast nie interesował się jego metafizyką. Stanowił formę przejściową od czystej postawy kartezjańskiej, typowej dla XVII wieku, do postawy pozytywistycznej Oświecenia, która opanowała umysł w XVIII wieku”. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*. Warszawa 1997, s. 55.

<sup>14</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii...*, s. 56.

nauka. Owa problematyzacja realistycznej oczywistości, której możliwość ukazuje Kartezjuszowe metodyczne wątplenie, wprowadza bowiem filozofię na drogi krytycyzmu, dlatego też, jak zauważa Oscar Philippe, „wraz z Kartezjuszem rozpoczyna się krytyka [...]. Ukazuje się nowy problem – ten, dotyczący realności [...]. Realne – dodaje Philippe – jest to, co może być kontrolowane, ujęte w sposób pewny”<sup>15</sup>. Ale mając na uwadze fakt, że dla Kartezjusza pierwszą przesłanką pewności rozumowania staje się bezpośrednia apercpcja bytu danego w podmiocie myślącym<sup>16</sup>, w *cogito*, można wskazać za Gilsonem następujący problem: „Otóż *cogito* niewątpliwie pozwala mi dojść do bytu, a nawet w pewnym sensie do bytu absolutnego: nie dlatego jestem, że myślę, lecz dlatego myślę, że jestem. Pozostaje jednak do rozstrzygnięcia zagadnienie, czy wobec tego, że byt, który ujmuję, istnieje tylko w mojej myśli, dojdę kiedykolwiek na tej drodze do ujęcia bytu, który nie był bytem wyłącznie myślącym”<sup>17</sup>. Mówiąc inaczej, „z Kartezjańskim *cogito* – zauważa Barbara Skarga – łączył się problem, który stanowił szczególną trudność dla tych filozofów, którzy w refleksji uznali najwyższą władzę poznawczą. Koncepcja ta bowiem groziła zamknięciem *ja* w jego podmiotowości, niemożliwością wyjścia ku przedmiotowi, ku światu. Trudność była tym większa, że filozofom hołdującym naukom pozytywnym Kartezjański sposób restytucji świata przez odwołanie się do Boga nie wydawał się możliwy. Przejścia od podmiotu do przedmiotu należało zatem szukać na innej drodze”<sup>18</sup>. W ten sposób dokonana przez Kartezjusza na drodze metodycznego wątplenia redukcja obszaru pewności do introspektywnego doświadczenia *ja* – samopoznania siebie jako rzeczy myślącej, wraz z wszystkimi komponentami, które w ramach owego samopoznania jawią się z apodyktyczną oczywistością jako bezpośrednio dostępne dane świadomości – pozwala uznać za prawdziwe wszystko to, co w sposób jasny i wyraźny jawi się w immanencji świadomości<sup>19</sup>. Powraca jednak problem, który z całą ostrością stawia Léon Noël: „Kartezjusz [...] twierdzi, że nasze zmysły nas mylą, że nasze percepcje nie przedstawiają w żaden sposób rzeczy takimi, jakimi są, i że są one wyłącznie dziełem naszej wyobraźni. Natomiast, bez wątpienia, pojęcia intelektualne, a szczególnie twierdzenia fizyki, przedstawiają dla Kartezjusza rzeczy dokładnie takimi, jakimi są one w swej najgłębszej re-

<sup>15</sup> O. Philippe: *Sur la possibilité d'une métaphysique critique*. In: *Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès International de Philosophie*. Vol. 3: *Métaphysique et ontologie*. [B.red.]. Amsterdam–Louvain 1953, s. 10.

<sup>16</sup> Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 9.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> B. Skarga: *Wstęp*. W: *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku*. Wyboru dokonała, wstępem, notami, komentarzem opatrzyła B. Skarga. Warszawa 1978, s. 17–18.

<sup>19</sup> Takie właśnie kryterium wprowadza sam Kartezjusz, podkreślając: „Widzę zatem, że mogę jako ogólną zasadę ustanowić, że wszystko to jest prawdą, co całkowicie jasno i wyraźnie ujmuję”. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii...*, s. 45.

alności, w sobie, poza nami. Jaki jednakże dowód, jaką gwarancję przypisuje się temu przekonaniu? Nasze idee są jasne, oczywiste, tak jak będziemy chcieli. Czy wynika z tego, że odpowiadają one tym rzeczom, z którymi nie mogą się skomunikować? Skąd to wiemy i skąd moglibyśmy to wiedzieć? Rzeczy są nam znane tylko dzięki ideom, które o nich posiadamy. Jak moglibyśmy porównać te idee z rzeczami i odkryć, że im odpowiadają?”<sup>20</sup>. W taki oto sposób konstytuuje się w najogólniejszym swym kształcie tak zwany problem krytyczny, skłaniając zarazem kolejne pokolenia przychodzących po Kartezjuszu filozofów do stopniowej precyzacji tychże wątpliwości, aż po ujęcie ich w postaci fundamentalnego pytania krytycznego: „Jaką wartość przyznać naszemu poznaniu? Rozwiązanie tego problemu – podkreśla Henri Holstein – jest od Kartezjusza koniecznym wstępem całej filozofii. Zanim [zacznie się – A.R.B.] myśleć, trzeba postawić sobie pytanie, co warte jest myślenie”<sup>21</sup>. Oczywiście, jak podkreśla Guillermo Fraile, problem krytyczny nie polega na egzaminowaniu, jednych po drugich, wszystkich naszych pewności, lecz na zbadaniu naszego poznania jako takiego, w celu precyzyjnego wskazania jego wartości i obiektywności<sup>22</sup>. Najistotniejszy jest jednak fakt, że w pokartezjańskim okresie dziejów filozofii owo krytyczne badanie zacznie w jednakowym stopniu angażować zarówno zwolenników nowej, idealizującej perspektywy badawczej, którzy poszukując w immanencji podmiotu niepodważalnych warunków fundujących pewność poznania, na tej właśnie drodze spróbują ugruntować jego obiektywną wartość, jak i obrońców starego porządku, którzy tracąc za sprawą Kartezjusza pozapodmiotowy fundament swych pewności, podejmować będą odtąd próby odzyskania realizmu poznania jako jedynej, w ich przekonaniu, ostatecznej gwarancji jego obiektywności.

<sup>20</sup> L. Noël: *Le réalisme immédiat*. Louvain 1938, s. 7.

<sup>21</sup> H. Holstein: *Scholastique et problème critique*. „Revue de philosophie” [nowa seria] 1933, t. 4, s. 529.

<sup>22</sup> Por. G. Fraile: *Prolegomenos al problema critico*. „Estudios filosoficos” 1955, nr 4, s. 102.



## 1.2. Problem krytyczny u początków odnowy scholastycznej

### 1.2.1. Od Suareza do reakcji na „katolicki romantyzm”

Obserwując wpływ, jaki kopernikański przewrót Kartezjusza wywarł na dzieje nowożytnej filozofii, nie sposób nie postawić również pytania o jego oddziaływanie na chrześcijańską tradycję myślową, tradycję długą i bogatą, współtworzoną przez dziedzictwo patrystyczne i scholastyczne<sup>23</sup>. Pytanie to jest tym istotniejsze, że, jak pisze Emerich Coreth, „rozwojowi filozofii nowożytnej nieustannie towarzyszył nurt myśli chrześcijańskiej. Scholastyka była także w epoce nowożytnej, i to długo, »filozofią szkolną« i przedmiotem nauczania zarówno na uniwersytetach katolickich, jak też na uczelniach protestanckich. Pozostawała pod wyraźnym wpływem późnej scholastyki hiszpańskiej, w której postacią dominującą był Franciszek Suarez, autor *Disputationes metaphysicae*”<sup>24</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że owa filozofia szkolna epoki nowożytnej to mocno już podupadła postać scholastyki, która po złotym okresie trzynastego wieku weszła w fazę głębokiego kryzysu. Zdaniem Władysława Siwka, przyczyniły się do niego „błędy scholastyki, z okresu upadku, z wieku XIV i XV. Nominalizm, indywidualizm, subiektywizm, tendencje do naturalizmu, gubienie się w labiryncie formulek bez należytej orientacji umysłu w dziedzinie doświadczeń naukowych – oto pierwsze źródło, a zarazem zaczyn reakcji przeciw scholastyce”<sup>25</sup>. Ów okres upadku scholastyki bardzo radykalnie ocenia również Kazimierz Wais, mówiąc o bankructwie umysłowym, jako skutku niedołęstwa i gnuśności późniejszych scholastyków<sup>26</sup>. Nieco korzystniej ów okres jawi się w oczach Piotra

<sup>23</sup> Por. E. Coreth, P. Ehlen, G. Haeffner, F. Ricken: *Filozofia XX wieku*. Tłum. M.L. Kalinowski. Kęty 2004, s. 83.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> W. Siwek: *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka*. „Ateneum Kapłańskie” 1929, t. 24, s. 115.

<sup>26</sup> Por. K. Wais: *Neoscholastyka*. „Przegląd Teologiczny” 1922, r. 3, s. 6. Podobną ocenę sformułował również Wincenty Kosiakiewicz, podkreślając, że „następcy św. Tomasza przestają samodzielnie myśleć: ruch filozoficzny przybiera fantazyjne kształty walki zakonów; scholastycy nie rozumieją i nie odczuwają dokonanych w tym czasie wielkich odkryć przyrodniczych, które otworzyły epokę nowożytnej, eksperymentalnej wiedzy”. W. Kosiakiewicz: *Główne idee systemu neoscholastycznego*. „Ateneum Kapłańskie” 1909, t. 1, z. 1, s. 98–99.

Chojnackiego, zwracającego uwagę na pewne przebudzenie, które nastąpiło w nim właśnie za sprawą wspomnianego już Suareza. „Po okresie wielkiego rozkwitu w wieku XIII, filozofia scholastyczna uległa zakrzepnięciu myślowemu. Pewne ożywienie widać znów w wieku XVI i XVII, kiedy rozwinęły swą działalność szkoła dominikańska w Salamance i jezuicka w Coimbrze. Z tej ostatniej zasłynął dzięki swej erudycji i płodności pisarskiej Franciszek Suarez [...]. Filozofia scholastyczna w wydaniu Suareza – dodaje Chojnacki – przez trzy wieki rozpościerała swe wpływy na filozofię nowożytną. Znana była Kartezjuszowi, Leibnizowi i Christianowi Wolffowi”<sup>27</sup>. Co więcej, Mieczysław A. Krąpiec podkreśla, że „stanowisko Suareza w dużej mierze czyni zrozumiałą »rewolucję«, jaką przeprowadził w myśleniu filozoficznym René Descartes [...]. Sam bowiem Kartezjusz studiował w jezuickim kolegium filozoficznym »La Flèche« i znał niewątpliwie postsuarezjańską scholastykę, jak to łatwo można się przekonać i po terminologii, i po niektórych problemach filozoficznych, mających swe źródło w scholastyce”<sup>28</sup>. Jeżeli więc Suareza próba ożywienia scholastyki polegała w gruncie rzeczy na poszukiwaniu możliwości syntezy tomizmu z głównymi tezami filozofii Augustyna i Dunska Szkota, to właśnie owo dążenie do usunięcia antynomii między tomistycznym arystotelizmem a augustyńskim i skotystycznym platonizmem dało impuls do nowego typu badań, które zainicjował w nowożytnej filozofii Kartezjusz<sup>29</sup>. Ale choć dobór problematyki i sposób rozwiązywania zagadnień, zarówno w myśli samego Kartezjusza, jak i jego nowożytnych następców, nosiły ślady wpływu Suarezjańskiej scholastyki<sup>30</sup>, to pokartezjańska filozofia szybko się względem niej autonomizowała, szukając własnych, niezależnych ścieżek rozwoju. „Nowsi filozofowie – twierdzi Emerich Coreth – zarówno przedstawiciele racjonalizmu (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz), jak też empirycy (Locke i Hume), byli samodzielnymi uczonymi, których sposób myślenia okazywał się niełatwy do zaakceptowania na wyższych uczelniach. Jeszcze nawet Leibniz studiował za młodu scholastykę suarezjańską, cenił ją i zaczerpnął z niej wiele pojęć i konstatacji merytorycznych. To samo można powiedzieć o Christianie Wolffie, który – jako nauczyciel akademicki – stworzył na racjonalistycznej podstawie, ale z wykorzystaniem właściwych scholastyce treści nauczania, wszechogarniający dydaktyczny system filozofii. Ten system już wkrótce, bo w połowie XVIII wieku, wyprze scholastykę”<sup>31</sup>. W efekcie, jak zauwa-

<sup>27</sup> P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” 1934, t. 34, s. 352.

<sup>28</sup> M.A. Krąpiec: *O rozumienie filozofii*. Lublin 1991, s. 75.

<sup>29</sup> Por. P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej...*, s. 353.

<sup>30</sup> Por. S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki*. „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, nr 1, s. 7.

<sup>31</sup> E. Coreth, P. Ehlen, G. Haefner, F. Ricken: *Filozofia XX wieku...*, s. 83.

za Piotr Chojnacki, „w wieku XVII filozofia scholastyczna wiedzie ukryty żywot w szkołach klasztornych, gdzie jest nauczana jako narzędzie teologii”<sup>32</sup>, a Stanisław Kamiński stwierdza: „Idea filozofii chrześcijańskiej straciła [...] na aktualności; scholastyka stała się tylko narzędziem w uprawianiu teologii. Ożywienie [...] nastąpiło w końcu XIX wieku wraz z powstaniem neoscholastyki”<sup>33</sup> i można w nim wyróżnić dwa okresy, które oddziela od siebie encyklika Leona XIII *Aeterni Patris*, wydana w 1879 roku<sup>34</sup>. W konsekwencji, mimo że dopiero w okresie drugim kształtuje się związany z programem szkoły lowańskiej nurt filozoficzny, który za Piotrem Chojnackim można określić mianem neoscholastyki w sensie ścisłym<sup>35</sup>, to jednak wspomniany okres pierwszy ma nie mniej istotne znaczenie dla zrozumienia natury przemian zachodzących w dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej. To właśnie wówczas odradzająca się scholastyka otwiera się na zainicjowany przez Kartezjusza problem krytyczny, który później znajdzie swe głębsze opracowanie w neoscholastyce lowańskiej i wywrze ogromny wpływ na sposób rozumienia realizmu w dwudziestowiecznych nurtach neoscholastyki i neotomizmu. Wówczas również konstytuuje się w ramach owego scholastycznego odrodzenia<sup>36</sup> czytelna opozycja zarówno względem nowożytnych kierunków filozoficznych, jak i względem tak zwanego katolickiego romantyzmu, na którym swe piętno odcisnęły tradycjonalizm, ontologizm i eklektyzm<sup>37</sup>. Filozofowie tego ostatniego nurtu, nie mając wyraźnie oznaczonego kierunku filozoficznego, uprawiali eklektyzm i zmagając się w swych dziełach z prądami myślowymi niezgodnymi z teologią katolicką, posilkowali się argumentami zaczerpniętymi z filozoficznego spirytualizmu, sięgającego swymi korzeniami Kartezjusza i przychodzących po nim: Malebranche’a, Wolffa, Leibniza<sup>38</sup>. „Kartezjusz – pisze Chojnacki – w swych pracach dużo uwagi poświęcił rozważaniom na temat Boga, zależności świata od Boga, był prawie mistycznie usposobiony mimo całej swej skłonności do tzw. kierunku mechanicznego w dziedzinie przyrodoznawstwa. Fakt, że Kartezjusz dużo miejsca poświęcił Bogu, zachęcał [...]

<sup>32</sup> P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej...*, s. 353.

<sup>33</sup> S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki...*, s. 7–8.

<sup>34</sup> Por. P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej...*, s. 353.

<sup>35</sup> Por.: P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1955, s. 351–356; A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Katowice 2008, s. 19, przypis 24.

<sup>36</sup> Zarówno Étienne Gilson, jak i Kazimierz Wais określają mianem „scholastycznego odrodzenia” okres poprzedzający encyklikę *Aeterni Patris*, rezerwując zasadniczo termin „neoscholastyka” dla okresu następującego po encyklice. Por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 20, przypis 24.

<sup>37</sup> Por. ibidem, s. 19–20, przypis 24.

<sup>38</sup> Por. P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej...*, s. 353. O eklektycznych tendencjach wśród filozofujących katolików tego okresu pisał również Kazimierz Wais, pokazując, w jaki sposób próby odrodzenia myśli chrześcijańskiej poza scholastyką zaowocowały błędami tradycjonalizmu i ontologizmu. Por. K. Wais: *Neoscholastyka...*, s. 6–8.

do korzystania z jego filozofii”<sup>39</sup>. Nie był to jednak projekt udany. „Słabość tego romantyzmu filozofującego – zauważa Chojnacki – zaznacza się w braku metody naukowej, zamiast której spotykamy się z odwołaniem do intuicji, do uczucia, do irracjonalności. Dążenie do stworzenia filozofii stającej w obronie religii idzie tak daleko, że istnieją próby filozoficznego, czysto rozumowego uzasadnienia Objawienia, co [...] odbiło się na umysłowości filozofów z obozu katolickiego tego okresu, [znajdując wyraz – A.R.B.] w ich skłonności do irracjonalizmu lub do mistycyzmu racjonalistycznego”<sup>40</sup>. Nic zatem dziwnego, że jak podkreśla Étienne Gilson, „trzeba było znaleźć coś innego i było czymś całkowicie naturalnym poszukiwanie tego nowego w pismach św. Tomasza z Akwinu, którego doktrynę w mniejszym lub większym stopniu podtrzymywano w pewnych szkołach teologii, wprowadzając nie w czystej postaci, lecz przynajmniej z zachowaniem jej ducha”<sup>41</sup>.

### 1.2.2. Epistemologiczny zwrot przeciw Kartezjuszowi i Kantowi

Już w latach trzydziestych dziewiętnastego wieku rodzi się powoli wśród myślicieli katolickich wewnętrzna opozycja, zarówno wobec takiego stylu uprawiania filozofii, jaki prezentował „katolicki romantyzm”, jak i wobec filozoficznych źródeł, z których czerpał. „Odrodzenie tomizmu, które nastąpiło w dziewiętnastowiecznych Włoszech – przypomina Étienne Gilson – nie zostało zapoczątkowane przez żadne decyzje urzędu nauczycielskiego Kościoła. W przeciwieństwie do tego, co się zazwyczaj sądzi, ruch ów narodził się w umysłach włoskich profesorów filozofii w seminariach i zgromadzeniach z ich niezadowolenia z tradycji filozoficznej XVIII i jej kontynuacji we włoskich szkołach filozoficznych początku XIX wieku”<sup>42</sup>. Owo niezadowolenie nie mogło jednak oznaczać prostego powrotu do tez trzynastowiecznej scholastyki. Zainicjowany przez Kartezjusza problem krytyczny na tyle zorientował już myślenie filozoficzne wokół problematyki epistemologicznej, że myśl scholastyczna, nie uwzględniając nowej perspektywy, skazywałaby się natychmiast na porażkę. Problem jednak w tym, że uwzględnienie owej perspektywy nie mogło wiązać się jedynie z prostą adaptacją wybranych tez szeroko rozu-

<sup>39</sup> P. Chojnacki: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej...*, s. 137.

<sup>40</sup> P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej...*, s. 352.

<sup>41</sup> É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1977, s. 299.

<sup>42</sup> Ibidem.

mianej filozofii pokartezjańskiej. Trzeba wszak pamiętać, że rozwijające się od Kartezjusza krytyczne badanie poznania jako takiego otwarło przed filozofią perspektywę idealistyczną – perspektywę, której nie mogli zaakceptować i nie zaakceptowali zwolennicy klasycznej scholastyki. Prekursorzy scholastycznego odrodzenia musieli się więc zmierzyć z problemem krytycznym niejako na swoim terenie, szukając w scholastycznym realizmie alternatywnego dla idealizmu sposobu opracowania krytyki poznania – w tym zwłaszcza centralnego wówczas dla owej krytyki problemu prawdy, pewności i oczywistości. Nie dziwi zatem fakt, że już Jaime Balmès (1810–1848), którego uważa się za prekursora scholastycznego odrodzenia i który swoje główne dzieło *Filosofia fundamental*, określa jako filozofię św. Tomasza dostosowaną do potrzeb dziewiętnastego wieku, w samym centrum filozoficznej problematyki umieszcza kwestię zbadania podstaw pewności, a w konsekwencji – przekonanie o jej niepodważalności, odrzucenie możliwości powszechnego wątplenia oraz postulat istnienia trzech prawd podstawowych<sup>43</sup>. Między innymi właśnie te wątki będą następnie kontynuować włoscy twórcy scholastycznego odrodzenia<sup>44</sup>. Mimo to, jak podkreśla Mieczysław A. Krąpiec, „prace epistemologiczne drugiej połowy XIX wieku nie wniosły wiele nowego światła. Nie znalazł się w tej dziedzinie żaden umysł syntetyczny, który by rozwiązał, albo przynajmniej podał metodę rozwiązania tych problemów [związanych z krytyką poznania – A.R.B.]. Właściwie mówiąc, zasadniczy problem epistemologiczny był od 1850 roku przez różnych filozofów przedstawiany i rozwiązywany schematycznie, mimo pewnych

<sup>43</sup> Por.: M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 9–15; G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 3–32.

<sup>44</sup> I tak, Matteo Liberatore (1810–1892), zajmując od 1855 roku definitywnie stanowisko tomistyczne i odrzucając teorię idei wrodzonych, bada stosunek zachodzący między pewnością subiektywną a oczywistością i prawdą, dążąc do ustalenia niepodważalnego kryterium prawdy, podobnie zresztą jak Gaetano Sanseverino (1811–1865), który – tak jak Liberatore nawrócony na tomizm – właśnie kwestię kryterium prawdy czyni centrum swojej kryteriologii, zmierzając do wykazania, że władze poznawcze mogą zagwarantować prawdziwość poznania (por.: M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć...*, s. 16–26; G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 32–69). Spośród grupy profesorów Gregorianum szczególnie intensywnie problemem istnienia i rodzajów pewności zajmuje się Salvatore Tongiorgi (1820–1865) – on też wyraźnie nawiązuje do Balmèsa w swej koncepcji pierwszych zasad prawdziwości poznania – a także uczeń Tongiorgiego Domenico Palmieri (1829–1909), który podkreśla, że prawdy pierwsze są tylko różnymi aspektami objawiania się oczywistości (por.: M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć...*, s. 31–39; G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 81–96). Wreszcie wśród dominikańskich odnowicieli scholastyki, obok Zefiryna Gonzaleza Diaz Tunona (1831–1894) i Tomassa Marii Zigliary (1833–1893), wyróżnia się Alberti Leipidi (1838–1925), który znając Gonzaleza koncepcję pewności obiektywnej i wprowadzony później przez Zigliarę podział na obiektywną oczywistość oraz pewność, jako jej subiektywne przyjęcie, również posiłkuje się teorią trzech prawd, choć stara się filozofować niezależnie. Por.: M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć...*, s. 42–46; G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 109–114.



zróznicowań i odchyień. Zagadnienie centralne, postawione wyraźnie około 1850 roku, dotyczyło wartości »środków, czyli źródeł poznania« [...]. Krytyka tych wszystkich źródeł poznania [mająca na celu wykazanie, w jaki sposób, zapewniając bezpośredni kontakt z przedmiotem poznania, gwarantują one jego obiektywną realność – A.R.B.] doprowadzała do jednego: wszystkie źródła poznania są same z siebie, w stosunku do swoich przedmiotów, zasadniczo nieomyłne [...]. Jakie argumenty uzasadniają prawdziwość naszych źródeł poznania? Jest ich bardzo wiele, sprowadzają się jednak do jednego: do zdrowego rozsądku [...]. Zdolność władz do poznania prawdy jest więc kryterium, ale nie ostatecznym i nie całkowitym, samo bowiem nie potrafi wykluczyć błędu [...]. Uzasadnienia nie można szukać w samych władzach poznających, ale w przedmiocie, który dostarcza ostatecznego kryterium dla prawdy, a jest nim oczywistość [...]. Każda oczywistość zawiera [natomiast – A.R.B.] w sobie zasadę sprzeczności i stwierdzenie własnej jaźni”<sup>45</sup>.

Jak widać, podejmując próby rozwiązania problemu krytycznego, dziewiętnastowieczni twórcy scholastycznego odrodzenia odwołują się zasadniczo do zdrowego rozsądku i koncepcji oczywistości ufundowanej na niepodważalności istnienia *cogito* oraz na nienaruszalności zasady sprzeczności gruntującej prawdziwość formułowanych sądów. To co prawda za mało, aby zbudować alternatywną dla pokartezjańskiego idealizmu, realistycznie zorientowaną krytykę poznania, wystarczy jednak, aby wytyczyć owej krytyce nową perspektywę rozwoju, wskazać kluczowe problemy, a przede wszystkim precyzyjnie zdefiniować głównych filozoficznych przeciwników, w opozycji do których odradzająca się scholastyka będzie mogła orientować swoją teorię poznania. Dla inicjatorów scholastycznej odnowy jest bowiem jasne, że problem krytyczny w takim kształcie, w jakim jawi się w dziewiętnastym wieku, nie jest już tylko owocem kopernikańskiego przewrotu, którego dokonał Kartezjusz, lecz także, a może przede wszystkim, przekształceń, jakich dokonała w owym problemie filozofia transcendentálna Immanuela Kanta. „*Krytyka czystego rozumu* – zauważa Józef Chalcarz – nie zakończyła sporu o możliwość metafizyki realistycznej, natomiast wywołała nowy spór, a mówiąc dokładniej, spotęgowała spór o teorię poznania, wywołany wystąpieniem

---

<sup>45</sup> Por. M.A. Krąpiec: *Poznawać czy myśleć...*, s. 50–52. O tym, że zdolność władz poznawczych do posiadania prawdy staje w centrum epistemologii odradzającej się scholastyki, pisze również Krąpiec w innym miejscu, podkreślając, że za Balmèssem „różni filozofowie scholastyczni (zwłaszcza S. Tongiorgi, J. Gredt) ogłosili jako podstawową dla epistemologii tezę: władze poznawcze (intelekt) człowieka są zdolne poznać i zagwarantować prawdę. Teza ta, wraz z dwoma innymi zasadniczymi aksjomatami-postulatami: istnienia podmiotu myślącego oraz mocy wiążącej zasady (nie-)sprzeczności, dała podstawę do utworzenia tzw. trzech dogmatów w krytyce poznania [dominującej w odradzającej się scholastyce – A.R.B.]”. M.A. Krąpiec: *O rozumienie filozofii...*, s. 118.

Kartezjusza”<sup>46</sup>. O ile jednak filozofia Kartezjusza jest postrzegana i zwalczana przez dziewiętnastowiecznych scholastyków jako źródło, z którego wypłynął nowożytny idealizm, budząc zarazem demony sceptycyzmu<sup>47</sup>, o tyle w krytycyzmie Kanta widzą oni konsekwencję Kartezjańskich rozstrzygnięć i kwintesencję wszystkich filozoficznych nieszczęść. „Nowa filozofia – twierdzi Władysław Siwek – doszła różnymi drogami do jednego kresu: zwątpienia o wszelkiej prawdzie przedmiotowej – od Bacona drogą empiryzmu, sensualizmu i materializmu, a od Kartezjusza drogą idealizmu. Wynik stał się wyrokiem potępienia nowej filozofii [...]. Kant stał się tylko ojcem hiperkrytycyzmu i subiektywizmu; wywołał w XIX wieku wrzenie, które przyczyniło się do odnowy w sposób chaotyczny wszystkich dawnych teorii panteizmu, fenomenizmu, materializmu, idealizmu; spowodował powstanie nowych: ewolucjonizmu i monizmu, pozytywizmu i agnostycyzmu. Z rozstroju, który zapanował w umysłach, wypłynęły fatalne skutki niemal w każdej dziedzinie życia”<sup>48</sup>. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że tak surowy osąd Siwka skierowany przeciw Kantowi nie jest głosem odosobnionym, lecz oddaje sposób, w jaki Kanta postrzegali zarówno twórcy scholastycznego odrodzenia, jak i działający już po encyklice *Aeterni Patris* neoscholastycy i neotomiści. W podobny do Siwka sposób, choć w nieco łagodniejszym tonie, wypowiada się również Henri Holstein, następująco łącząc z sobą filozofię Kartezjusza i Kanta: „Dla Kartezjusza kryterium prawdy jest oczywistość [...]. Jednak półtora wieku później Kant, doprowadzając do kresu Kartezjańskie zasady, wnioskuje o niepodważalnym relatywizmie wszelkiego poznania”<sup>49</sup>. Kant jest zatem postrzegany jako pełnoprawny dziedzic spuścizny Kartezjusza, a nawet, jak pokazuje to Octavio N. Derisi, jako syn, który próbując zażegnać wywołany przez ojca konflikt empiryzmu z racjonalizmem, potęguje jego błędy<sup>50</sup>. Znamienny jest jednak fakt, że tego typu sposób postrzegania filozofii Kanta cechuje w równej mierze wypowiedzi Mattea Liberatorego z przełomu 1873 i 1874 roku<sup>51</sup>, jak i publikowane odpowiednio pięćdziesiąt i sześćdziesiąt lat później teksty największych ikon współczesnego neotomizmu – Jacques’a Maritaina i Étienne’a Gilsona.

<sup>46</sup> J. Chalcarg: *Problem teoriopoznawczy w ujęciu Léona Noëla*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1973, nr 1, s. 101.

<sup>47</sup> „Dla całego szeregu autorów z drugiej połowy XIX wieku – zauważa Mieczysław A. Krąpiec – a nawet dla niektórych teoretyków poznania wieku XX (np. G. Picard), sceptycyzm jest problemem centralnym w całej epistemologii”. M.A. Krąpiec: *O rozumienie filozofii...*, s. 117.

<sup>48</sup> W. Siwek: *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka...*, s. 115.

<sup>49</sup> H. Holstein: *Scholastique et problème critique...*, s. 529.

<sup>50</sup> Por. O.N. Derisi: *El Espíritu de dos filosofías...*, s. 506.

<sup>51</sup> Wtedy to powstaje jedno z głównych dzieł Mattea Liberatorego, w którym, jak pisze Étienne Gilson, „Liberatore nie tylko sprzeciwia się Kantowi – on go wyśmiewa”. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej...*, s. 301.

na<sup>52</sup>. Oczywiście, wypowiedzi twórców scholastycznego odrodzenia na temat Kanta różnią się stylem, jakością i siłą argumentów od wypowiedzi współczesnych neotomistów. Pierwsi podejmują otwarte, nierzadko agresywne ataki przeciw Kantowi i filozofom nowożytnym w ogóle<sup>53</sup>, drudzy próbują zrozumieć racje filozofa z Królewca i wejść z jego filozofią w merytoryczną polemikę. Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno dla jednych, jak i dla drugich Kant pozostaje wrogiem, z którym zbliżenie nie jest możliwe<sup>54</sup>. To negatywne nastawienie cechować będzie także rodząca się po *Aeterni Patris* neoscholastykę i zmieni się dopiero, gdy u kresu swej dominacji zacznie ona otwierać swe podwoje na nowe myślenie, przejmując jego problemy i metody, a tym samym zmieniając samą siebie i swój zakres<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> W artykule *Życie własne intelektu a błąd idealistyczny* (*La Vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste*) Maritain pisze: „Otóż mamy tam, w Kartezjańskiej rewolucji, pierwsze racje zarodkowe [...] nowożytnego idealizmu: [...] rewolucja Kantowska skonsumuje logicznie rewolucję Kartezjańską [...]. Zarodek idealizmu został złożony w myśleniu zachodnim [...]. Wraz z Kantem wielkie monstrum zrodzone z tego zarodka osiągnie swój pełny rozwój” (J. Maritain: *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste*..., s. 270–274). Z tego też względu piszący w podobnym duchu Étienne Gilson przestrzega: „Jeżeli rozpocznie się drogę z Kartezjuszem, zakończyć ją można tylko z Berkeleym lub Kantem” (É. Gilson: *Realizm tomistyczny*..., s. 9), i dodaje: „W istocie wszelki idealizm wywodzi się od Kartezjusza lub od Kanta, albo od nich obydwu naraz, i dana doktryna, bez względu na różnice indywidualne, jest idealistyczna w takiej mierze, w jakiej czyni poznanie – czy to dla nas, czy w sobie samym – warunkiem bytu”. É. Gilson: *Realizm tomistyczny*..., s. 7.

<sup>53</sup> Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*..., s. 301.

<sup>54</sup> O tym, że takie właśnie było powszechnie panujące wśród zwolenników myśli Tomasa z Akwinu stanowisko, świadczy relacja Władysława Siwka z I Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, odbywającego się w Rzymie w kwietniu 1925 roku, którą w swej książce opisuje Czesław Głombik. Por. C. Głombik: *Tomizm czasów nadziei*. Katowice 1994, s. 32.

<sup>55</sup> Por. E. Coreth, P. Ehlen, G. Haeffner, F. Ricken: *Filozofia XX wieku*..., s. 84.

## 1.3. Krytyczny realizm neoscholastyki lowańskiej

### 1.3.1. Neoscholastyczny program Désiré Merciera

Encyklika *Aeterni Patris* inicjuje drugi okres scholastycznego odrodzenia, w którym obok dotychczasowych form powrotu do klasycznej filozofii – w tym zwłaszcza do filozofii Tomasza z Akwinu – wyłania się nowy nurt, określany wprost mianem neoscholastyki<sup>56</sup>. Jego inicjatorem jest belgijski filozof, późniejszy kardynał i prymas Belgii Désiré Mercier (1851–1926), którego w 1882 roku papież Leon XIII powołuje na nowo otwartą katedrę filozofii tomistycznej Uniwersytetu w Louvain<sup>57</sup>. W ciągu dwudziestu trzech lat zbuduje Mercier w Louvain najprężniej działający w Europie ośrodek myśli neoscholastycznej, przekształcając katedrę filozofii tomistycznej w Wyższy Instytut Filozofii, z własnym laboratorium psychologicznym, pismem naukowym „Revue Néoscholastique”, z katedrami obsadzonymi przez najlepszych jego uczniów, a także z metodą pracy naukowo-dydaktycznej zakładającą, oprócz intensywnego nauczania poszczególnych dyscyplin filozoficznych, badania w zakresie nauk przyrodniczych i społecznych<sup>58</sup>. Ośrodek lowański promieniuje na inne centra ruchu neoscholastycznego nie tylko wypracowaną metodą i badawczym rozmachem, lecz przede wszystkim charakterystycznym dla szkoły lowańskiej neoscholastycznym programem, zakładającym wolny od związania autorytetami i pozbawiony bezpośrednich celów apologetycznych rozwój scholastycznego perypatetyzmu, oparty na ścisłym kontakcie z naukami szczegółowymi i krytycznie ocenianymi współczesnymi kierunkami filozoficznymi<sup>59</sup>. Tym jednak, co sprawia, że ów scholastyczny perypatetyzm lowańczyków nie stanowi wyłącznie kolejnej, zbliżonej do pomysłów sprzed *Aeterni Patris*, próby odnowy scholastycznych koncepcji – tym razem skutek realizacji nie wszędzie zresztą przychylnie

<sup>56</sup> Terminu „neoscholastyka” używali Étienne Gilson, Piotr Chojnacki oraz Kazimierz Wais na określenie otwartego na nauki empiryczne i współczesną filozofię nurtu w ramach okresu następującego po encyklice *Aeterni Patris* (por.: P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej...*, s. 351–352; K. Wais: *Neoscholastyka...*, s. 6–13). Nurt ten identyfikowany jest przede wszystkim (choć nie wyłącznie) ze środowiskiem filozoficznym szkoły lowańskiej. Por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej...*, s. 341.

<sup>57</sup> Por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 26.

<sup>58</sup> Por. K. Wais: *Neoscholastyka...*, s. 17.

<sup>59</sup> Por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 170.

przyjętych postulatów kontaktu z nowoczesną nauką i bardziej otwartej polemiki ze współczesną filozofią<sup>60</sup> – lecz kładzie fundamenty pod nowy, neoscholastyczny projekt, jest specyfika jego epistemologicznego zorientowania, a mówiąc ściślej, inny niż proponowany przez twórców scholastycznego odrodzenia sposób realistycznego rozwiązania problemu krytycznego. Trzeba bowiem pamiętać, że przedneoscholastyczna reakcja na stanowiące centrum owego problemu zakwestionowanie wartości aktów poznawczych (zwłaszcza jeśli chodzi o ich realną obiektywność) sprowadzała się *de facto* do dogmatycznych prób potwierdzenia nieomyślności władz poznawczych; chodziło zatem o nieomyślność w pozyskiwaniu od świata realnego obiektywnych treści, fundujących ostateczne źródło oczywistości – owoc korelacji owych treści z niepodważalnym faktem istnienia własnego *ja* i bezdyskusyjnym porządkiem, jaki zapewnia zasada niesprzeczności. W rzeczywistości więc zagwarantowanie w warstwie argumentatywnej nieomyślności władz poznawczych zostało sprowadzone do klasycznej walki z postulatami sceptycyzmu, natomiast pod względem założeń systemowych nieomyślność ta, oprócz pewności istnienia *ja* i koniecznego wymogu niesprzeczności, zyskała rangę jednej z trzech pierwotnych prawd, które twórcy scholastycznego odrodzenia uznawali za zasadniczo – choć nie zawsze w sposób jednakowo silny i w takiej właśnie kompletnej konfiguracji – za swoiste dogmaty scholastycznej teorii poznania. Było to oczywiście za mało, aby dać skuteczny odpór finezyjnym konkluzjom Kantowskiego transcendentalizmu, i dlatego epistemologiczne propozycje zwolenników scholastyki z okresu poprzedzającego *Aeterni Patris* nie mogły wywrzeć i nie wywarły na dziewiętnastowiecznych kontynuatorach myśli Kanta większego wrażenia. Wywołały jednak reakcję środowiska lowańskiego, a mówiąc precyzyjniej – Désiré Merciera, który w swoim fundamentalnym dziele *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude* (*Kryteriologia ogólna lub ogólna teoria pewności*) podjął polemikę z tezami, jak sam to określał, „wylbrzymionego dogmatyzmu”

<sup>60</sup> Podjęta przez Merciera próba odczytania podstawowych założeń klasycznej scholastyki, za podstawę mająca kontakt z naukami szczegółowymi i ze współczesną filozofią, nie zyskała wcale powszechnej akceptacji. „Bardzo szybko okazało się [...], że tak rozumiane podejście do scholastycznej tradycji, a zwłaszcza do myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu, wywołało ożywioną dyskusję, która korzeniami swoimi sięgać będzie do samych początków lowańskiego Wyższego Instytutu Filozofii i potrwa jeszcze wiele lat później, ogniskując się na linii Louvain – Rzym i zataczając coraz szersze kręgi” (A. Bańka: *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Lowańskiej*. W: *Studia z filozofii polskiej*. Red. M. Rembierz, K. Śleziński. T. 2. Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 89–90). Ostatecznie owa dyskusja przyjęła postać polemiki między dwoma modelami uprawiania filozofii, dominującymi po *Aeterni Patris* wśród zwolenników scholastyki: rzymskim, określonym w szerszych kręgach zaangażowanych w ową dyskusję jako zachowawczy czy też paleotomistyczny, oraz lowańskim, nazywanym neotomistycznym, choć termin ten, jak się wkrótce okaże, nie najlepiej uzgadnia się z istotą zainicjowanej przez Merciera neoscholastyki. Por. ibidem, s. 92–94.



(*dogmatisme exagéré*)<sup>61</sup> twórców scholastycznego odrodzenia, dążąc do przepracowania owych tez, ich ukrytycznienia i tym samym – do adekwatnego, alternatywnego dla filozofii Kanta rozstrzygnięcia problemu krytycznego zgodnie z zasadami realizmu.

### 1.3.2. Ogólna teoria pewności

Désiré Merciera ogólna teoria pewności – taki bowiem kształt przybiera ostatecznie jego próba zmierzenia się z problemem krytycznym – nie jest budowana w opozycji do epistemologii przedneoscholastycznej i stanowi raczej formę krytycznej polemiki z jej kluczowymi tezami. Co więcej, polemiki inspirowanej osobą i dziełem najbardziej chyba znamienitego filozofa okresu scholastycznego odrodzenia, a mianowicie Josepha Kleutgena (1811–1883). Wybrane wątki jego koncepcji teoriopoznawczej nie zostały wcześniej zestawione z rozwiązaniami pozostałych myślicieli tego okresu, bo też Kleutgen w pewien sposób przekracza jego ramy i można by zaryzykować stwierdzenie, że zasadniczo należy już do neoscholastyki jako jej prekursor lub przynajmniej bezpośrednio ją zapowiadają. Mercier wzoruje się na Kleutgenie przede wszystkim w kwestii epistemologicznego statusu refleksji, ponieważ to właśnie Kleutgen, jak pisze Mieczysław A. Krapiec, „cytuje słynny tekst św. Tomasza z *Questiones disputatae de Veritate* (I, 9) i snuje swą myśl, że posiadamy zawsze pewność, ilekroć poznajemy prawdę naszego poznania, to znaczy zgodność naszych myśli z rzeczywistością. Umysł bowiem – dodaje Krapiec – poznaje swoje akty, a przez to samo poznaje również naturę tych aktów, a także ich źródło, czyli rozum i swoją duszę. Prawdę więc poznajemy przez refleksję nad swoimi aktami poznawczymi”<sup>62</sup>. „Jest to fundamentalna intuicja Kleutgena – stwierdza w tym kontekście David A. Boileau – że umysł w poznawaniu prawdy poznaje, iż ją poznaje; pewność jest oparta na samoświadomości umysłu. Mercier dobrze odczytał Kleutgena [...]. To przez swe pragnienie absolutnego usprawiedliwienia pewności oraz ustanowienia hierarchii wśród rozmaitych jej rodzajów stał się Kleutgen

<sup>61</sup> Por. D. Mercier: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain–Paris 1911, s. 84. „Trzy dogmaty – zauważa w tej kwestii Mieczysław A. Krapiec – długi czas utrzymywały się w podręcznikach filozofii scholastycznej (jeszcze i dziś istnieją) mimo gwałtownej krytyki dogmatyzmu filozoficznego ze strony szkoły łowańskiej”. M.A. Krapiec: *O rozumienie filozofii...*, s. 118.

<sup>62</sup> M.A. Krapiec: *Poznawać czy myśleć...*, s. 29–30. „Podkreśliwszy rolę tekstu *De Veritate* (I, 9) – dodaje również Krapiec – Kleutgen wybiegł daleko naprzód przed współczesnych sobie tomistów”. Ibidem, s. 30.

prekursorem »racjonalnego dogmatyzmu«, który charakteryzuje myślenie Merciera [i który przeciwstawia on wyolbrzymionemu dogmatyzmowi twórców scholastycznego odrodzenia – A.R.B.]. Ten nowy dogmatyzm jest w przypadku kardynała Merciera kształtowany za pośrednictwem refleksji nad naturą krytycznego problemu [...]. Tym, co czyni Mercier i co stanowi jedno z najistotniejszych osiągnięć, jest stworzenie scholastycznego ujęcia problemu krytycznego<sup>63</sup>. Mercier dokonuje tego, rozwijając Kleutgenowską koncepcję refleksji i stając na stanowisku, że problem krytyczny, uchwycony z perspektywy frapującej przedstawicieli wyolbrzymionego dogmatyzmu kwestii, dotyczącej zdolności władz poznawczych do adekwatnego ujęcia obiektywnej rzeczywistości, nie zasadza się na pytaniu o to, czy na skutek działania owych władz poznający podmiot ma spontanicznie nieodpartą pewność adekwacji owego ujęcia, lecz na pytaniu, czy jest w stanie tę spontaniczną pewność usprawiedliwić na drodze refleksji<sup>64</sup>. Mówiąc inaczej, Mercier postuluje totalną refleksję umysłu nad własnymi aktami poznawczymi, ponieważ, w jego przekonaniu, problem krytyczny polega nie na próbie ustalenia pewnej liczby niepodważalnych prawd, lecz na poszukiwaniu sposobu usprawiedliwienia i uzasadnienia poznawczej wartości owych prawd<sup>65</sup>. W tym właśnie aspekcie koncepcji Merciera jego uczeń Léon Noël widzi jej krytyczny charakter i dlatego określa realizm Merciera mianem realizmu krytycznego<sup>66</sup>. Krytycyzm owego realizmu ujawnia się źródłowo w chwili, gdy Mercier zastanawia się nad tym, jaką pozycję wyjściową powinien zająć ludzki intelekt wobec problemu pewności, i wchodząc w polemikę ze stanowiskiem Balmèsa oraz Tongiorgiego, odrzuca teorię trzech prawd pierwotnych<sup>67</sup>. „Jaki jest zatem – pyta Mercier – stan wyjściowy umysłu w momencie podejmowania fundamentalnego pytania o pewność? Nie przyznajemy sceptycyzmowi prawa do stwierdzenia *a priori*, przed jakimkolwiek sprawdzaniem, zasadniczej niezdolności umysłu do osiągnięcia nauki

<sup>63</sup> D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir*. Introduction by R. Aubert. Preface by G. Danneels. Leuven 1996, s. 28.

<sup>64</sup> Por.: D. Mercier: *Critériologie générale...*, s. 104–105; A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 199–201.

<sup>65</sup> Por. M.A. Krapiec: *Poznawać czy myśleć...*, s. 203.

<sup>66</sup> Por. L. Noël: *La méthode du réalisme*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1931, nr 33, s. 433.

<sup>67</sup> W swoim artykule *Discussion de la théorie des trois vérités primitives* Mercier pisze: „Stwierdzenie zdolności umysłu do poznania prawdy nie jest prawdą pierwotną. Tongiorgi pomylił [...] pierwszeństwo w porządku ontologicznym z pierwszeństwem w porządku logicznym [...]; przekonanie, że nasza władza intelektualna służy temu, aby niezawodnie dosięgnąć prawdy, zamiast być punktem wyjścia i podstawą kryteriologii, jest jej rezultatem i zwińczeniem”. D. Mercier: *Discussion de la théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1897, s. 16–17. Szczegółową analizę polemiki Merciera ze stanowiskiem Balmèsa i Tongiorgiego w kwestii trzech prawd pierwotnych można znaleźć w A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 180–197.

pewnej. Jest to żądanie arbitralne [...]. Ale nie przyznajemy również dogmatyzmowi prawa do stwierdzenia *a priori*, przed jakimkolwiek sprawdzeniem, zasadniczej zdolności umysłu do osiągnięcia prawdy i naukowej pewności”<sup>68</sup>. W konsekwencji pytanie o stan wyjściowy intelektu względem problemu pewności przybiera w ramach racjonalnego dogmatyzmu Merciera formułę potrójnego pytania o stan początkowy intelektu wobec, po pierwsze – władz poznawczych, po drugie – sądów pośrednich, po trzecie natomiast – sądów bezpośrednich<sup>69</sup>. Odpowiedź Merciera opiera się na przekonaniu, że o ile w stosunku do władz poznawczych intelekt powinien powstrzymać się źródłowo od jakiegokolwiek rozstrzygającego sądu na temat ich zdolności poznawczej, o tyle wobec sądów pośrednich, czyli takich, których prawdziwość nie jawi się intelektowi w sposób oczywisty, powinien przyjąć postawę wątpienia (metodycznego bądź rzeczywistego) – aż do momentu, gdy na skutek działań redukcyjnych, wyrażona w sądzie obiektywna tożsamość podmiotu i predykatu odsłoni się bezpośrednio, a podjęta względem niej przez intelekt próba wątpienia spełni się na niczym<sup>70</sup>. Mercier podkreśla bowiem, że „warunkiem koniecznym i wystarczającym wykluczenia mojego wątpienia i posiadania pewności jest widok obiektywnej tożsamości podmiotu i predykatu mojego sądu intelektualnego lub – co na jedno wychodzi – widok pasywnego podporządkowania mojego intelektu determinującej działalności samego przedmiotu”<sup>71</sup>. Konkluzja ta przekłada się bezpośrednio na Merciera sposób rozumienia klasycznej definicji prawdy, który w jego koncepcji ewoluował, zyskując swój ostateczny kształt w 1906 roku<sup>72</sup>, i daje zarazem podstawę do sformułowania dwóch problemów fundamentalnych – Mercierowskiej próby odpowiedzi na problem krytyczny. Pierwszy problem fundamentalny dotyczy kwestii wartości poznawczej różnego rodzaju sądów, a zatem, w praktyce, wiąże się z próbą ustalenia charakteru odniesienia, jakie zachodzi w sądzie między jego dwoma terminami – pod-

<sup>68</sup> D. Mercier: *La théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1895, s. 19.

<sup>69</sup> Por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 204–205.

<sup>70</sup> Por.: D. Mercier: *Critériologie générale...*, s. 105–111; A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 205–212.

<sup>71</sup> D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine*. Louvain 1885, s. 94.

<sup>72</sup> W swej publikacji z 1906 roku Mercier formułuje następującą opinię (powtórzoną później, między innymi w 1911 roku): „Tradycyjnej definicji: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, nie można zatem nic zarzucić, trzeba ją jednakże dobrze zrozumieć. Odniesiona do prawdy obiektywnej, oznacza zgodność rzeczy postrzeżonej [lub wyobrażonej – A.R.B.] ze swoim typem idealnym. Odniesiona do prawdy logicznej, oznacza zgodność sądu z obiektywną zbieżnością lub rozbieżnością dwóch elementów odniesienia, o których wydaje się sąd” (D. Mercier: *Critériologie générale...*, s. 30). W konsekwencji, w przekonaniu Merciera, pewność nie jest wynikiem dogmatycznych założeń, lecz rodzi się – jako stan podmiotowy – w efekcie bezpośredniej obserwacji oczywistego związku między dwoma terminami sądowej syntezy albo gdy oczywistość owej syntezy nie narzuca się w sposób bezpośredni – jako ewentualny efekt końcowy krytycznej refleksji zmierzającej do jej uwyrażnienia.

miotem i predykatem – w celu określenia motywu ich sądowej syntezy (czy jest ona powodowana uwarunkowaniami subiektywnymi, czy też czynnikami obiektywnymi)<sup>73</sup>. W ramach swoich analiz Mercier wyodrębnia trzy rodzaje sądów: sądy empiryczne, sądy w porządku realnym oraz sądy w porządku idealnym<sup>74</sup>; określając te ostatnie jako analityczne w szerszym tego słowa znaczeniu i utrzymując zarazem, że motywem ich sformułowania jest obiektywna manifestacja związku zachodzącego między podmiotem i predykatem, wchodzi Mercier przede wszystkim w polemikę z Kantowską koncepcją sądów syntetycznych *a priori*, zarzucając filozofowi z Królewca subiektywizm, ale także w polemikę z pozytywistami, argumentując przeciw nim na rzecz powszechności i konieczności tych właśnie sądów w porządku idealnym<sup>75</sup>. Drugi problem fundamentalny dotyczy natomiast ontycznego statusu pojęć konstytuujących dwa elementy sądu – podmiot i predykat, a ściślej mówiąc, próby wykazania ich obiektywnej realności, próby, którą podejmuje Mercier, konstruując dwa typy dowodzenia, określane odpowiednio mianem negatywnego i pozytywnego dowodu obiektywnej realności pojęć<sup>76</sup>. W efekcie Mercierowskie rozwiązanie krytycznego problemu wartości aktów poznawczych opiera się najpierw – bez uprzedniego, apodyktycznego wypowiedzania się w kwestii zdolności poznawczej podmiotowych władz – na specyficznej interpretacji klasycznej definicji prawdy; następnie, na tej podstawie, na próbie wykazania, że człowiek dzięki zdolności do refleksji nad własnymi aktami poznawczymi może rozpoznać swój subiektywny stan pewności jako bezpośrednio motywowany oczywistością obiektywnie manifestującego się w sądach związku między podmiotem i predykatem; wreszcie, na ustaleniu, że sądy te (w porządku idealnym) oprócz obiektywności cechuje też powszechność i konieczność, a ich terminy źródłowo – przedmiotowa realność. Powstaje w ten sposób zasadniczo pierwsza tak kompletna, neoscholastyczna koncepcja rozwiązania problemu krytycznego w realizmie. Jednakże już wkrótce zarówno faktyczna zdolność owej koncepcji do przewyższenia konkluzji Kantowskiego idealizmu, jak i wartość zro-

<sup>73</sup> Por. A.R. Bańka: *Klasyczna definicja prawdy w epistemologicznych poglądach Désiré Merciera*. „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 57, nr 2, s. 19.

<sup>74</sup> Podział ten odsłania się dopiero w efekcie drobiazgowej analizy Mercierowskiej teorii sądów, którą prześledzić można w A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 213–309.

<sup>75</sup> Obok filozofii Kanta i Kartezjusza, z którego stanowiskiem Mercier polemizuje w ramach refleksji nad stanem wyjściowym intelektu wobec problemu pewności, trzecim największym wrogiem neoscholastyki łowańskiej będzie właśnie pozytywizm. Mercier pisze wprost o „tyranicznym dogmatyzmie” pozytywizmu (por. D. Mercier: *La Philosophie Néo-Scholastique*. „Revue Néo-Scholastique” 1894, nr 1, s. 12), a w jego *Kryteriologii ogólnej...* (*Critériologie générale...*) spór z pozytywizmem ogniskuje się wokół kwestii powszechności i konieczności sądów w porządku idealnym. Por. D. Mercier: *Critériologie générale...*, s. 267–306.

<sup>76</sup> Por.: A.R. Bańka: *Klasyczna definicja prawdy...*, s. 19; D. Mercier: *Critériologie générale...*, s. 315.

---

dzanego z niej krytycznego realizmu zostaną mocno problematyzowane w intensywnej dyskusji, jaka rozgorzała między rozmaitymi zwolennikami powrotu do myśli Tomasza z Akwinu.



## 1.4. Spór o kształt realizmu

### 1.4.1. Étienne'a Gilsona odrzucenie realizmu krytycznego

Rozwiązanie problemu krytycznego, zaproponowane w neoscholastycznej szkole lowańskiej, sprowokowało dyskusję, która bardzo szybko objęła zarówno konkretne środowiska filozoficzne, jak i poszczególnych filozofów, podejmujących sformułowane przez Leona XIII w encyklice *Aeterni Patris* wezwanie powrotu do Tomasza z Akwinu<sup>77</sup>. Rzecz bowiem w tym, że Mercierowska ogólna teoria pewności zakładała rozstrzygnięcie pytania o wartość aktów poznawczych nie tylko w rezultacie udowodnienia, że subiektywny stan pewności przeżywany przez poznający podmiot jest motywowany obiektywną oczywistością związku, jaki zachodzi między dwoma elementami wieńczącego ów akt poznawczy sądu, lecz także na drodze wykazania, że elementy te mają swoje obiektywne zakotwiczenie w strukturze rzeczywistości. W konsekwencji, jak pisze Henri Holstein, przywołując opinię pozostającego pod wpływem Merciera Paula Gény'ego, „pozostaje do rozwiązania »problem krytyczny« w sensie ścisłym, to znaczy wykazanie zarówno ontologicznej wartości realności osiągniętej w poznawczym ujęciu [*appréhension*], jak i powszechnych pojęć, dzięki którym myślimy tę realność”<sup>78</sup>. Propozycja samego Merciera zakłada w tym miejscu swoisty dowód obiektywnej realności pojęć, którego punktem wyjścia jest niekwestionowane przez najważniejszych współczesnych filozofów doświadczenie wewnętrzne<sup>79</sup>. Przyjęcie takiej perspektywy podyktowane jest niewątpliwie nie tylko próbą znalezienia wspólnej płaszczyzny dyskursu z najważniejszymi kierunkami współczesnej filozofii, co zresztą dokładnie wynika z programowych założeń szkoły lowańskiej, lecz także chęcią zadośćuczynienia krytycznym wymogom lowańskiego realizmu, który – chcąc być alternatywą dla kierunków idealistycznych – musi uwzględnić, jak zauważa Holstein, że „od Kartezjusza perspektywa zostaje całkowicie zmodyfikowana: przyjmuje się, że punktem wyjścia metafizyki jest ludzki umysł, substancja myśląca, myślenie”<sup>80</sup>. Chodzi więc o to, aby przyjmując za punkt wyjścia niepowątpie-

<sup>77</sup> Por. W. Siwek: *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka...*, s. 118.

<sup>78</sup> H. Holstein: *Scholastique et problème critique...*, s. 537.

<sup>79</sup> Por. D. Mercier: *Critériologie générale...*, s. 358.

<sup>80</sup> H. Holstein: *Scholastique et problème critique...*, s. 546.

walny fakt istnienia konkretnych treści poznawczych w świadomości, wykazać ich obiektywny związek z realną, pozapodmiotową podstawą. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że nie był to główny cel filozoficznych badań samego Désiré Merciera, który koncentrował się przede wszystkim na rozwiązaniu pierwszego problemu fundamentalnego – problemu syntezy podmiotu i predykatu w sądzie. Jednak stosunkowo szybko, bo już kilka lat po mianowaniu Merciera w 1906 roku arcybiskupem Malines i tym samym wkrótce po praktycznym zakończeniu przez niego filozoficznej działalności, intensyfikują się dyskusje, które przesuwają centrum problemu krytycznego właśnie w kierunku drugiego problemu fundamentalnego. Zwraca na to uwagę wprost uczeń Merciera Léon Noël, przywołując w książce *Notes d'épistémologie thomiste* (*Zapiski z epistemologii tomistycznej*) reakcję między innymi Josepha Le Rohelleca na swój artykuł, opublikowany w 1913 roku w *Annałach Wyższego Instytutu Filozofii* (*Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*)<sup>81</sup>. Noël przytacza fragment, w którym Le Rohellec, posiłkując się rozmaitymi tekstami Paula Gény'ego, zarzuca szkole lowańskiej, że „jeśli chodzi o ustalenie istnienia realności, »filozofowie z Louvain akceptują odwołanie się do wnioskovania i sądzą, że stanowisko to jest do obronienia. Ten pośredni realizm, który nazywa się illacjonizmem, jest mało konsekwentny«”<sup>82</sup>. Zarzut illacjonizmu, formułowany zresztą przede wszystkim pod adresem Merciera, wywołuje zdecydowaną reakcję Noëla, który nie tylko sam odcina się od illacjonizmu, lecz także broni przed takim zarzutem swojego mistrza, analizując pod tym kątem najbardziej wrażliwe fragmenty z kluczowych dzieł Merciera<sup>83</sup>. Już wkrótce jednak ta obrona okazuje się niewystarczająca. Zarówno bowiem przywołane przez Noëla w *Notes d'épistémologie thomiste* argumenty przeciw próbie przypisywania Mercierowi illacjonizmu, a w konsekwencji – realizmu krytycznego pośredniego, jak i przedstawiona tam Noëłowska koncepcja realizmu krytycznego bezpośredniego prowokują reakcję Étienne'a Gilsona, która znajduje wyraz w artykule *Le réalisme méthodique* (*Realizm metodyczny*) opublikowanym w 1930 roku w „*Philosophia Perennis*”<sup>84</sup>. O tym, jak ważna jest to reakcja, świadczy chociażby fakt, że już rok później na łamach „*Revue de Philosophie*” wybrane wątki artykułu Gilsona podejmuje i dyskutuje Réginald Garrigou-Lagrange, a także Marie-Dominique Roland-Gosselin w artykule opublikowanym na łamach

<sup>81</sup> Por. L. Noël: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain–Paris 1925, s. 217–218.

<sup>82</sup> Ibidem, s. 218.

<sup>83</sup> Por. ibidem, s. 217–232. Swój osobisty stosunek do illacjonizmu Noël określa krótko: „Nie rozpoznaję siebie w tej doktrynie. Notka, którą opublikowałem, jest zresztą w tej kwestii wystarczająco jasna”. Ibidem, s. 218.

<sup>84</sup> Por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 340. Artykuł ten wszedł potem w skład opublikowanego pod tym samym tytułem zbioru esejów Gilsona, dotyczących problemu realizmu. Por. É. Gilson: *Le réalisme méthodique*. Paris 1936, s. 1–49.

„Revue des questions philosophiques et théologiques”<sup>85</sup>. Tym razem bowiem sprawa nie dotyczy już wyłącznie problemu illacjonizmu, którego obecności w tekstach Merciera dowodzi zresztą Gilson nieco sprawniej, niestety, niż Noël – jego braku<sup>86</sup>, ani nawet kwestii samego realizmu bezpośredniego. Dyskusję z Noëlem wykorzystuje Gilson przede wszystkim do tego, aby postawić pytania o możliwość rozwiązania problemu krytycznego w ramach nastawienia realistycznego, o zasadność podejmowania tego rodzaju prób i w ogóle – o kształt realizmu. „Przeciwnicy tradycji scholastycznej – pisze Gilson – [...] zarzucają jej dogmatyzm i naiwny realizm, który nawet nie podejrzewając, czym mógłby być idealizm krytyczny, zatrzymał się u progu prawdziwej filozofii. Stanowisko to sprowokowało w rezultacie obrońców *philosophiae perennis* do występowania z krytyką samej krytyki i do wykazywania, że w istocie tylko filozofia wieczysta jest zdolna przynieść właściwe rozwiązanie wysuniętych przez idealizm problemów. Co łączy z sobą doktryny – pyta Gilson – które filozofowie neoscholastyczni usiłują odeprzeć? Pogląd, że refleksja filozoficzna powinna zmierzać od myśli do rzeczy [...]. Dlatego filozof, który usiłuje uzasadnić tradycyjny punkt widzenia, uważa, iż powinien przede wszystkim wykazać, że myśl nie jest zamknięta w sobie samej, lecz dociera do przedmiotu, a nawet go implikuje. To właśnie – stwierdza Gilson – niektórzy neoscholastycy nazywają odrzuceniem idealizmu i w zależności od tego, jak im się to udaje, czy jak sądzą, że im się to udaje, uważają siebie za realistów”<sup>87</sup>. W tym kontekście Gilson podkreśla jednak zdecydowanie: „Ten, kto za punkt wyjścia obiera idealizm, musi też skończyć na idealizmie. Nie można oddać idealizmowi tylko części. Należałoby o tym pamiętać i umieć korzystać z lekcji historii. *Cogito, ergo res*

<sup>85</sup> Por.: L. Noël: *La méthode du réalisme...*, s. 433–434; A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 341.

<sup>86</sup> Niewątpliwie argumentacja Gilsona za illacjonizmem Merciera znalazła większą akceptację wśród współczesnych badaczy neoscholastyki i neotomizmu niż kontrargumentacja Noëla. Ku stanowisku Gilsona zdaje się skłaniać na przykład Antoni B. Stępień (por. A.B. Stępień: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1995, s. 134) czy też Jacek Wojtyśiak (por. J. Wojtyśiak: *Illacjonizm*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 290). Trzeba jednak pamiętać, że Gilson w swej analizie stanowiska Merciera, oprócz tekstów samego Noëla, korzystał wyłącznie z jednego tylko wydania Mercierowskiej *Kryteriologii...* – tego z 1918 roku. Gilson nie znał więc prawdopodobnie, a przynajmniej w swojej analizie nie uwzględnił, innych, kluczowych dla zrozumienia istoty problemu fragmentów. Uwzględnił je Noël, ale również nie wszystkie (por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 349–350). Tymczasem szczegółowa analiza tekstów Merciera zdaje się bardziej potwierdzać tezę Noëla niż tezę Gilsona i pozwala na sformułowanie konkluzji, że choć Mercier nie głosi *expressis verbis* realizmu bezpośredniego, to jednak jego stanowisko daje się do takiej formy realizmu sprowadzić, ujawniając w ten sposób większą spójność i czytelność niż w wypadku przyjęcia interpretacji illacjonistycznej. Dokładne badanie tej kwestii można znaleźć w A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 325–363.

<sup>87</sup> É. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 7–8.

*sunt* – to kartezjanizm, a więc dokładna antyteza tego, co się uważa za realizm scholastyczny, a zarazem przyczyna jego upadku [...]. Można więc rzeczywiście stwierdzić, że każdy scholastyk, który uważa się za realistę, ponieważ przyjmuje takie właśnie ujęcie problemu, jest w rzeczywistości kartezjaninem [...]. Noël – argumentuje dalej Gilson – z właściwą sobie wnikliwością i konsekwencją, cechującą prawdziwego filozofa, dochodzi do wniosku, że realizm, jeśli ma być jednocześnie scholastyczny i krytyczny, musi być realizmem bezpośrednim [...]. Czyż można pojąć – pyta jednak francuski neotomista – czym byłby realizm bezpośredni, to znaczy czym byłoby *percipi*, w którym *esse* byłoby dane jako istniejące niezależnie od niego? Czyż można żądać od myśli, aby dała – bezpośrednio lub pośrednio – cokolwiek innego aniżeli myśl? Noël jest przekonany, że tak, i wyczuwając słusznie, co trzeba uczynić, aby ta próba się udała – jeżeli w ogóle jest możliwa – szuka punktu, w którym rzeczy i myśl współistnieją w jedności niepodzielnej [...]. Jednakże punkt ten – jeśli w ogóle istnieje – odnosi się nadal i przede wszystkim do myśli [...]. Wychodząc od *percipi*, można dojść tylko do *esse* tegoż *percipi*<sup>88</sup>. W konsekwencji Gilson formułuje następującą tezę: „Jesteśmy skazani na to, by popaść ponownie w realizm naiwny, który tak często zarzucano scholastyce. Być może uda się znaleźć wyjście z tej sytuacji, trzeba go jednak szukać tam, gdzie ono rzeczywiście jest. Nie wolno mieć żadnych wątpliwości, że współczesna scholastyka jest filozofią realistyczną, nie ma bowiem nic pośredniego pomiędzy idealizmem a realizmem. Nie sądzimy, aby była realizmem naiwnym, ponieważ jasno sobie uświadamia istnienie idealizmu, istotę problemu, który on wysuwa, jak również pozorną lub rzeczywistą siłę jego argumentów. Scholastyka jest realizmem świadomym, przemyślanym i zamierzonym, nie opiera się jednak na rozstrzygnięciu problemu postawionego przez idealizm, ponieważ założenia tego problemu implikują w sposób konieczny jako jedyne jego rozwiązanie – właśnie idealizm. Innymi słowy, jakkolwiek zaskakująca może się początkowo wydać taka teza, realizm scholastyczny nie jest funkcją problemu poznania [...]. Jest to rodzaj realizmu metodycznego”<sup>89</sup>.

#### 1.4.2. Stanowisko Noëla, Rolanda-Gosselin i Maritaina

Na krytykę Gilsona odpowiada Noël w 1931 roku w swoim artykule *La méthode du réalisme*, zarzucając francuskiemu neotomiście, że konstruuje epistemologię, która zamiast być warunkiem ontologii, jest jej funk-

<sup>88</sup> Ibidem, s. 8–11.

<sup>89</sup> Ibidem, s. 12.

cją, i że przyjmuje on za punkt wyjścia afirmację realizmu, której racją jest wyłącznie porażka idealizmu<sup>90</sup>. „Gilson – pisze Noël – utrzymuje, że realizmu nie może utwierdzić refleksja wychodząca od myślenia [...]. Aby to rozumowanie było konkluzywne, trzeba, by z jednej strony przedmiot uchwycony za pomocą myślenia nie był sam niczym innym, jak tylko myśleniem; z drugiej strony realność afirmowana przez filozofów byłaby całkowicie obca myśleniu”<sup>91</sup>. Takie właśnie rozumienie relacji przedmiot – myślenie, które Noël przypisuje Gilsonowi, krytykuje również w wydanej w 1938 roku książce *Le réalisme immédiat*, podsumowującej w pewnym sensie jego stanowisko w kwestii realizmu. „Przypisywanie Świętemu Tomaszowi postawy naiwnego realizmu – stwierdza Noël – to, jak sądzę, poważna pomyłka co do jego doktryny [...]. Czy jest prawdą [...] – pyta – że przyjmując myślenie za nasz punkt wyjścia, byłibyśmy skazani na pozostanie w obrębie myślenia? Jest więcej sposobów rozumienia *cogito*. Dla niektórych następców Kartezjusza, jeśli nie dla samego Kartezjusza, jest to w efekcie zarówno punkt wyjścia, jak i nieprzekraczalna granica; rodzajem pewnego wyroku nakładają oni na wszystkie swe późniejsze poszukiwania ten warunek, że nie odkryją niczego, co nie byłoby wewnętrzną treścią *cogito*. Jednak dlaczego taki wyrok? [...]. *Cogito* nie jest koniecznie zamknięte, może być otwarte. Jeśli refleksja przyjmuje w nim swój punkt wyjścia, nic nie stoi na przeszkodzie, aby następnie wychodziła z niego, dosięgając poza nim zewnętrznych i odrębnych od myślenia realności”<sup>92</sup>. Stanowisko Noël’a nie jest w tym względzie odosobnione – podobne przekonanie żywi choćby Gabriel Picard, który również w *cogito* widzi punkt wyjścia krytycznej refleksji<sup>93</sup> i polemizując z Gilsonem, zauważa, że realista ma przecież prawo szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego i w jaki sposób jego poznanie zależy od realności<sup>94</sup>. Ale okazuje się, że to właśnie argumentacja Gilsona zyskuje przewagę wśród tych odwołujących się do tradycji scholastycznej myślicieli, którzy włączają się do dyskusji nad problemem krytycznym w realizmie. Henri Holstein w swoim artykule *Scholastique et problème critique* (*Scholastyka a problem krytyczny*) zwraca w tym kontekście szczególną uwagę na dwa głosy, które, w jego przekonaniu, bardzo trafnie definiują nastawienie krytyczne w scholastyce<sup>95</sup>. Pierwszy z nich to głos Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin, który w książce *Essai d’une étude critique de la connaissance* podkreśla, że podejmując studium problemu krytycznego, nie nale-

<sup>90</sup> Por. L. Noël: *La méthode du réalisme...*, s. 436.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 440–441.

<sup>92</sup> L. Noël: *Le réalisme immédiat...*, s. 99–104.

<sup>93</sup> Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 9.

<sup>94</sup> Por. G. Picard: *Reflexions sur le problème critique fondamental*. „Archives de philosophie” 1937, vol. 13, s. 8.

<sup>95</sup> Por. H. Holstein: *Scholastique et problème critique...*, s. 548.



ży więzi z zewnętrżnością poszukiwać w samym myśleniu<sup>96</sup>. Drugi głos to stanowisko Jacques'a Maritaina, który już w 1924 roku, a więc jeszcze przed polemicznym wystąpieniem Gilsona, ale w duchu jego późniejszej argumentacji, podobnie jak Roland-Gosselin twierdzi, że punktem wyjścia rozwiązania problemu krytycznego nie mogą być same treści świadomości<sup>97</sup>. Holstein przywołuje Maritaina przede wszystkim dlatego, że tak, jak w ujęciu Rolanda-Gosselin, również w jego filozofii dostrzega metodę rozwiązania problemu krytycznego. Sam Maritain określa jednak najpierw swój stosunek do analiz Gilsona, pisząc: „Ważne jest odtąd, aby drobiazgowo unikać podwójnego niebezpieczeństwa: jednego, które polegałoby na akceptowaniu [...] idealistycznej pozycji problemu krytycznego – w tym jesteśmy w pełni zgodni z Gilsonem; drugiego, które polegałoby na odrzuceniu jakiejkolwiek możliwości uznania problemu krytycznego za filozoficznie rozwiązywalny. W tym punkcie różnimy się od Gilsona. Sądzimy, że jest możliwe – a nawet, że to obowiązek mądrości – postawić ten problem w inny sposób, niż czyni to idealizm”<sup>98</sup>. W konsekwencji Maritain przekonuje, że nie ma żadnego powodu, aby pozostawiać idealizmowi wyłączne prawo do posługiwania się słowem „krytyka”, i powtarza za Réginaldem Garrigou-Lagrangem, że „krytykować” w sensie ścisłym – znaczy sądzić zgodnie z wymogami poddanego badaniu przedmiotu<sup>99</sup>. Jak miałyby wyglądać metoda takiego badania? Nawiązując do Maritaina i Rolanda-Gosselin, Holstein przedstawia ją w następujący sposób: „Dla umysłu uformowanego przez spekulację naukową oznacza on [czyli problem krytyczny – A.R.B.], co następuje: dana jest pewna liczba czynników (porządku realnego lub idealnego); co wyniknie z ich interakcji w określonych warunkach? Dla metafizyka »problem« jawi się w inny sposób: oto realność; jaka jest jej struktura metafizyczna? Jak wyjaśnić jej istnienie, metazmysłowe powiązanie, jej niematerialną realność? W pierwszym wypadku na drodze analizy obecnych elementów dochodzi się do afirmacji faktu konstytuującego »rozwiązanie«. W drugim – analiza faktu eksperymentalnego prowadzi tylko do odkrycia praw jego bytu: nic nowego nie jest odkryte; w pewnym sensie nie dokonał się postęp, przynajmniej w takim znaczeniu, jakie nadaje się temu słowu potocznie;

<sup>96</sup> Por.: M.-D. Roland-Gosselin: *Essai d'une étude critique de la connaissance*. Paris 1932, s. 12; H. Holstein: *Scolastique et problème critique...*, s. 549.

<sup>97</sup> Por. J. Maritain: *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste...*, s. 280.

<sup>98</sup> J. Maritain: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris 1946, s. 140–141. Henri Holstein w swoim artykule powołuje się na pierwsze wydanie tego dzieła, opublikowane w 1932 roku. Por. H. Holstein: *Scolastique et problème critique...*, s. 549.

<sup>99</sup> Por. J. Maritain: *Distinguer pour unir...*, s. 141. Roland-Gosselin podkreśla w tym kontekście, że w ramach krytycznego badania „bardziej niż podmiot, bardziej niż relacja podmiot – przedmiot, dostępny jest nam przedmiot. Analiza bytu – pierwszego przedmiotu – i pierwszych sądów, które wyrażają jego naturę, dominują nad wszelkimi uzyskanymi wynikami”. M.-D. Roland-Gosselin: *Essai d'une étude critique de la connaissance...*, s. 149.

jednak po poznaniu empirycznym nastąpiło metafizyczne posiadanie rzeczywistości [...]. Jesteśmy odtąd – stwierdza Holstein – bardziej usatysfakcjonowani, próbując zdefiniować krytykę poznania rozumianą w sensie scholastycznym: jako refleksywną analizę aktu, w którym podmiot i przedmiot są zjednoczone w witalnej i doświadczalnej immanencji konkretnego myślenia”<sup>100</sup>. Holstein podkreśla również w tym kontekście, że „krytyka poznania nie jest dla scholastyka działaniem wstępnym względem wszelkiej refleksji, która chce się określić jako realistyczna, lecz refleksywnym powrotem myślenia do samego siebie, metafizyczną analizą myślenia w akcji [...]. Jesteśmy – podsumowuje Holstein – daleko od Kartezjusza [...]. Dla autora *Rozważań o metodzie* refleksja krytyczna była pierwsza i poprzedzała z konieczności wszelkie badanie filozoficzne. Dla nas, jak zaznacza Maritain, to działanie »drugorzędne«, które może nastąpić tylko po normalnym działaniu naszych władz intelektualnych”<sup>101</sup>.

O ile przekonanie o drugorzędnym charakterze krytyki poznania i jej przynależności do analizy metafizycznej sytuuje niewątpliwie Maritaina i Rolanda-Gosselin w pobliżu stanowiska Gilsona, o tyle sam projekt rozwiązania problemu krytycznego na gruncie realizmu teoretycznie ich od siebie oddala. Teoretycznie, ponieważ nasuwa się pytanie, czy omawiane przez Holsteina ujęcie problemu krytycznego w takim kształcie, w jakim widzą go Maritain i Roland-Gosselin – z perspektywy refleksywnej analizy aktu myślenia zakładającej immanentną jedność podmiotu i przedmiotu – rzeczywiście można nazwać jego rozwiązaniem. Owszem, refleksyjna analiza aktów myślenia w celu ich osądzenia i weryfikacji podpada pod problem krytyczny w takim zakresie, w jakim, najogólniej rzecz ujmując, stawia on pytanie o to, jaką wartość można przyznać aktom poznawczym. Jednak z perspektywy realistycznej owo pytanie wpływa problematyzująco na wartość aktów poznawczych zwłaszcza w takim zakresie, w jakim problematyzuje możliwość dotarcia za pomocą owych aktów do realnie istniejących rzeczy. Jedności podmiotu i przedmiotu w akcji poznania, którą akcentował Holstein i postulował zarówno Maritain, jak i Roland-Gosselin<sup>102</sup>, nie kontestowałyby więc zwolennicy idealiz-

<sup>100</sup> H. Holstein: *Scholastique et problème critique...*, s. 550–551. Holstein odwołuje się też do fragmentu, w którym Maritain dookreśla naturę tej refleksji: „Gdy myślenie zaczęło się rozwijać, poznawać i filozofować, przyjmować pewności naukowe i mądrość na temat rzeczy, duszy oraz ich pierwszej przyczyny, musi zwrócić się do siebie i do tego doświadczenia i oddać się poznawaniu poznania, osądzeniu go i zweryfikowaniu”. Ibidem, s. 552–553; por. J. Maritain: *Distinguer pour unir...*, s. 143.

<sup>101</sup> H. Holstein: *Scholastique et problème critique...*, s. 553–554.

<sup>102</sup> Funkcję owej jedności w następujący sposób przedstawia Roland-Gosselin: „Mając dany realizm, ku któremu zwróciliśmy nasze poszukiwania, ten problem [krytyczny – A.R.B.] ma swą rację bytu jednocześnie w jedności rozpoznanej konieczności w sądzie i w sposobie, w jaki ta jedność nam się ukazuje jako koniecznie realizowana między podmiotem a przedmiotem”. M.-D. Roland-Gosselin: *Essai d'une étude critique de la connaissance...*, s. 152; por. także J. Maritain: *Distinguer pour unir...*, s. 167.

mu, dopóki jedyną lub co najmniej zasadniczą racją przedmiotu w ramach owej więzi byłby sam podmiot. Próba ulokowania tej racji po stronie rzeczy byłaby dla idealisty o tyle warta uwagi, o ile, zgodnie z tymi samymi krytycznymi wymogami, które legły u podstaw idealizmu, wykazywałaby, że między przedmiotem i jego realną podstawą zachodzi istotna więź. Tymczasem Maritain nie tylko nie próbuje istnienia takiej więzi wykazywać, najzwyczajniej ją zakładając<sup>103</sup>, lecz także kontestuje wszelkie czynione w tym kierunku próby. Stwierdza bowiem wprost: „Jest absurdem [...] przyjmowanie, że myślenie mogłoby dosięgać tylko przedmiotów-fenomenów, i oczekiwanie od niego wykazania, że przedmioty te są realnościami pozaumysłowymi”<sup>104</sup>. Podobnie Roland-Gosselin przekonuje, że „nie jest w żaden sposób wymagane, aby [...] zaczynać od negacji zdolności umysłu do wejścia w relację z przedmiotem ukonstytuowanym w sobie, niezależnie od samego umysłu, ani nawet aby pozytywnie wątpić w taką zdolność”<sup>105</sup>. W efekcie, niezależnie od tego, czy tak sformułowana przez obu filozofów ocena jest słuszna, czy też nie, banalizuje ona właśnie to nastawienie, które miało stanowić krytyczną alternatywę dla pokartezjańskiego idealizmu. Maritain stwierdza: „To są owe *stultae questiones* [niemądre kwestie – A.R.B.], których św. Tomasz w ślad za św. Pawłem zaleca nam unikać”<sup>106</sup>, i dodaje: „Widać, jakie jest stanowisko, którego bronimy. Jako że intelekt skłania się najpierw nie ku samemu sobie ani w kierunku *ja*, lecz [zwraca się – A.R.B.] do *bytu*, całkowicie pierwszą oczywistością [...], oczywistością dla intelektu *pierwszą w sobie*, jest ta [pochodząca – A.R.B.] od zasady tożsamości »odkrytej« w intelektualnym ujęciu bytu lub realności”<sup>107</sup>. Ujęcie to jest więc dla Maritaina źródłem oczywistości i podlegać może refleksyjnemu sprawdzaniu w celu kontroli jego przebiegu i oceny jego wartości – w takiej mierze jest oczywiście krytyczne. Nie zmienia to jednak faktu, że tak jak rzecz nie może po prostu, w całokształcie swoich warunków, wkroczyć w świadomość, tak też refleksja nie może poza ową świadomość wykroczyć, ale stosuje się do tego, co się jej w świadomości udostępnia. Więź między zjednoczonym z podmiotem w akcie poznania przedmiotem i rzeczą, w takiej mierze, w jakiej jest oczywista dla Maritaina, staje się zatem wątpliwa dla idealisty. „Idealizm – powie Roland-Gosselin – jest nienaturalny”<sup>108</sup>, a Maritain będzie utrzymywał, że separowanie przed-

<sup>103</sup> „Refleksja filozoficzna – pisze Maritain – nie ma ani odtwarzać rzeczy na podstawie przedmiotu, ani upraszczać rzeczy jako hipotezy niepotrzebnej, postrzeganej jako sprzeczna w sobie, lecz ma stwierdzać, że rzecz jest dana wraz z przedmiotem i przez niego, i że jest również absurdem chcieć je rozdzielać”. J. Maritain: *Distinguer pour unir...*, s. 181.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 142–143.

<sup>105</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *Essai d'une étude critique de la connaissance...*, s. 12.

<sup>106</sup> J. Maritain: *Distinguer pour unir...*, s. 143.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 149.

<sup>108</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *Essai d'une étude critique de la connaissance...*, s. 150.

miotu od rzeczy jest dokonywaniem gwałtu na naturze intelektu i że idealizm przyjmuje jako zasadę filozofii grzech pierworodny przeciwko racjonalnemu światu<sup>109</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że krytycyzm Maritaina i Rolanda-Gosselin nie będzie najprawdopodobniej dla idealisty interesujący, głównie z tego względu, że postulując – nawet w tak barwny i apodyktyczny sposób – istnienie realnej, pozapodmiotowej racji przedmiotu dostępnego w świadomości, nie potrafi jednocześnie, w sposób przekonujący dla idealisty, racji tej wykazać. Idealista próbuje to uczynić, lokując ową rację w strukturach podmiotowych, wtedy jednak traci świat realny, a przynajmniej traci go w takim kształcie, w jakim obaj francuscy filozofowie chcieliby go zachować. Z tej perspektywy wydaje się, że różnica w kwestii podejścia do problemu krytycznego między Gilsonem a Maritainem i Rolandem-Gosselin byłaby zasadniczo taka: ten pierwszy, postrzegając ów problem jako owoc idealistycznego błędu, radzi, aby przestać się nim zajmować, zrywając z obsesją epistemologii jako warunku wstępnego filozofii<sup>110</sup>, ci drudzy natomiast, uznając, że idealiści sformułowali go błędnie, przebudowują go pod kątem systematycznej eksplikacji refleksywnego potencjału tomistycznej teorii poznania. Tak czy inaczej, oba te podejścia w zasadzie wykluczają dialog ze współczesnymi im idealizującymi kierunkami i choć mogą niewątpliwie przyczynić się do wzmocnienia własnych systemowych pozycji, to jednak owo wzmocnienie dokonuje się jedynie w oczach ich autorów i zwolenników. Dla idealizmu bowiem w dalszym ciągu pozostają tak samo nieatrakcyjne.

### 1.4.3. Krytycyzm czy dogmatyzm?

W przeciwieństwie do Gilsona, Maritaina oraz Rolanda-Gosselin, bardziej zdecydowanego dialogu z kierunkami idealizującymi zdaje się poszukiwać Léon Noël i w takiej mierze jego stanowisko napotyka opozycję. Nasuwa się jednak pytanie, czego dokładnie dotyczy ta opozycja. Co prawda, sam Noël za punkt wyjścia krytycznej refleksji przyjmuje *cogito*, jednak tłumaczy również bardzo zdecydowanie, że „jeśli refleksja powraca do myśli, nie znajduje jej nigdzie samej; wraz z nią odnajduje zawsze

<sup>109</sup> Por. J. Maritain: *Distinguer pour unir...*, s. 209.

<sup>110</sup> Por. H. Holstein: *Scholastique et problème critique...*, s. 530. Swoje stanowisko podtrzymuje Gilson również w dyskusji nad problemem krytycznym, którą, równoległe do sporu z Noëlem, prowadzi też z Gabrielem Picardem, Pedrem Descoqs i Régis'em Jolivetem (por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 136–141), zarzucając *nota bene* tym dwóm pierwszym, że oprócz koncepcji *cogito* wszczepiają za Noëlem do tomizmu także inne, obce mu elementy, na przykład wątplenie metodyczne. Por. *ibidem*, s. 91–96.

przedmiot, który się z nią nie identyfikuje. Jeżeli punktem wyjścia filozofii krytycznej jest myślenie, nie będzie to myślenie czyste, ale myślenie wraz ze swym kresem [*terme*], dualność podmiotu i przedmiotu [...]. Trzeba więc, aby realność była dana od początku wraz z *cogito* i w tym samym czasie. Trzeba, żeby przedmiot aktu myślenia sam był bezpośrednio z realności. Tylko pod tym warunkiem realizm będzie usprawiedliwiony”<sup>111</sup>. Owa teza o bezpośredniej dostępności realnych treści poznawczych w ramach *cogito* jawi się jako centralny punkt koncepcji bezpośredniego realizmu i Noël formułuje ją bardzo precyzyjnie jeszcze w okresie poprzedzającym dyskusję z Gilsonem. W 1923 roku pisze: „Wszystkie »zawartości« świadomości należałyby do rzeczywistości! To jest normalny wniosek realizmu bezpośredniego [...]. Ale czy rzeczy prezentują się umysłowi z tą wyraźną prostotą, która wyklucza wszelkie pytanie i wszelkie późniejsze badanie? Przeciwnie, to tutaj otwiera się szerokie pole krytyki [...]. Jest ona niczym przeciwieństwo nauki i metafizyki. Opanowując elementy, które są dane, umysł przekłada je sobie w jasne pojęcia [...]. Później, za pomocą tych pojęć, konstruuje koherentny i logiczny obraz uniwersum [...]. To pozytywna praca zmysłu wspólnego, nauki i metafizyki. Gdy jednak pracy tej towarzyszy refleksja krytyczna, usiłuje ona zmierzyć dokładnie zasięg i wartość uzyskanych rezultatów. W jaki inny sposób miałyby to czynić, jeśli nie sprowadzając ciągle owe rezultaty do realnych podstaw [...]. Jeśli jednak chce się wiedzieć dokładnie, co warta jest ta praca, znajduje się w niej obszar na dookreślenie miejsca, jakie precyzyjnie zajmowały w udzielonej umysłowi realności elementy z niej wydobyte. To właśnie funduje krytykę [...]. W jaki sposób krytyka może określić miejsce zajmowane w rzeczywistości przez dane elementy? Może to oczywiście zrobić tylko przez porównanie. Nie mamy uprzedniego względem doświadczenia pojęcia rzeczywistości; wszystko, co możemy zrobić, to zbierać i klasyfikować dostarczone elementy jedne względem drugich. Ta relatywna krytyka wystarczy, aby nas zabezpieczyć od błędu”<sup>112</sup>. Jeżeli tak jest rzeczywiście, to proponowana przez Noëla krytyka faktycznie w żaden sposób nie próbuje dokonać przejścia od myśli do realnego bytu, lecz jedynie precyzuje stosunek poszczególnych, uchwytanych myślowo elementów do ich realnej podstawy, kontrolując zarazem wartość sformułowanych na podstawie percepcji owego stosunku sądów. W takiej sytuacji Noël nie tylko nie buduje, lecz nawet nie zamierza budować żadnego mostu epistemologicznego między myślą i rzeczywistością<sup>113</sup>, toteż zarzuty Gilsona są w tej kwestii bezpodstawne.

<sup>111</sup> L. Noël: *La méthode du réalisme...*, s. 441–443.

<sup>112</sup> L. Noël: *Le Réalisme immédiat*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1923, nr 25, s. 169–172.

<sup>113</sup> Podkreśla to również Józef Chalcarz, pisząc, że dla Noëla „problemu mostu po prostu nie ma, bo między świadomością a rzeczami nie ma przepaści, a jeśli ktoś ją widzi – to daje



Jeżeli jednak faktycznie tak się rzeczy mają, to pojawia się inna kwestia, którą tym razem Gilson diagnozuje bardzo precyzyjnie. Chodzi mianowicie o sensowność przyjęcia przez Noëla *cogito* jako punktu wyjścia refleksji krytycznej oraz o faktyczny krytycyzm jego realizmu. „Każdy wie – zauważa Gilson – że Kartezjusza »Myślę« bynajmniej nie zawiera w sobie »nie-ja« obecnego w myśli, lecz właśnie wyklucza z samej definicji wszystko, co nie jest tylko myślą. Dlatego to w jego doktrynie, jeśli chce się, wychodząc od »ja«, dotrzeć do istnienia »nie-ja«, trzeba koniecznie przyjąć zasadę przyczynowości. U Noëla natomiast *cogito*, z chwilą gdy się tylko pojawia, jest obciążone całym »nie-ja«, ujmowanym przez siebie [...]. *Cogito* wprowadza więc tutaj to wszystko, co u Kartezjusza miało za zadanie wykluczyć. Czyż więc realista – pyta retorycznie Gilson – ułatwi sobie rozmowę, sugerując nam, iż przyjmuje punkt wyjścia idealizmu wówczas, gdy czyni coś wręcz przeciwnego?”<sup>114</sup>. Po co wychodzić od *cogito*, skoro nie zamierza się krytycznie wykazać realności ujmowanych przez *cogito* treści, bo ich realność, najzwyczajniej, w ramach owego *cogito* jest zakładana<sup>115</sup>? Uwaga Gilsona wydaje się więc o tyle trafna, że jak zauważa Józef Chalcarz, „chodzi o to, czy Noël widzi obiektywne podstawy problemu [przejścia od *ja* do *nie-ja* – A.R.B.], czy też takich podstaw nie widzi, a jeśli formułuje pytanie: co poznajemy – przedmioty transcendentne czy przedmioty fenomenalne, to tylko z tego względu, iż niektórzy filozofowie utrzymują, jakoby bezpośrednio były nam dane przedmioty fenomenalne; mielibyśmy więc do czynienia z pytaniem retorycznym. Noëla teoria poznania byłaby pozornie krytyczna, a faktycznie byłaby dogmatyczna”<sup>116</sup>. Oczywiście, Noël dystansuje się od realizmu naiwnego w takiej mierze, w jakiej dzięki obserwacji złożoności realnych danych udostępniających się świadomości wie, że mogą one podlegać rozmaitym subiektywnym aranżacjom i dlatego domagają się refleksywnego badania oraz precyzacji<sup>117</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że, jak pisze, „jedyny obiektywny termin, którego dosięga umysł, to wprost realna rzecz”<sup>118</sup>, a zatem w swym ujęciu problemu krytycznego Noël w punkcie wyjścia za oczywiste uznaje to, co współczesny mu idealizm uważa za najbardziej problematyczne. Jest to więc w gruncie rzeczy stanowisko podobne do tego, jakie zajął Maritain wobec antykrytycznych postulatów Gilsona.

dowód, że operuje przestrzennościową koncepcją poznania”. J. Chalcarz: *Problem teoriopoznawczy w ujęciu Léona Noëla...*, s. 110.

<sup>114</sup> É. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 19.

<sup>115</sup> „Świadomość – pisze Noël – jest dziewicza; gdy budzi się do poznania, wszystkie przedmioty, które pozna, muszą jej być dane. Jeśli wyznajemy tę doktrynę, nie jesteśmy daleko od przyjęcia, że wszystkie elementy danej są elementami realności”. L. Noël: *Le réalisme immédiat...*, s. 173.

<sup>116</sup> J. Chalcarz: *Problem teoriopoznawczy w ujęciu Léona Noëla...*, s. 113.

<sup>117</sup> Por. L. Noël: *Le réalisme immédiat...*, s. 170–176.

<sup>118</sup> *Ibidem*, s. 169.



I rzeczywiście, okaże się ostatecznie, że to właśnie do Maritaina i Rolanda-Gosselin uda się Noëlowi nieco zbliżyć w kwestii sposobu rozumienia problemu krytycznego. Zbliżenie to akcentuje sam Noël w tekście *Encore la méthode du réalisme* (*Jeszcze metoda realizmu*), który wszedł w skład wspomianej już książki *Le réalisme immédiat*. Przywołując tam publikacje Maritaina i Rolanda-Gosselin poświęcone problemowi krytycznemu<sup>119</sup>, Noël w następujący sposób odnosi się do rozstrzygnięć, jakie proponuje Maritain: „Po stwierdzeniu, że pierwszym ruchem umysłu nie jest orzeczenie »ja«, lecz »coś jest«, Maritain kontynuuje: »Jeśli po tym mówię: wiem, że coś jest [...], mając intencję afirmowania mojego poznania tego, że coś jest [...], moje oznajmienie dotyczy zatem drugiego ruchu umysłu i odnosi się do punktu wyjścia krytyki«. Gdy my – komentuje Noël – wyraziliśmy punkt wyjścia krytyki za pomocą *cogito*, nie sądziliśmy, że słowo to mogłoby oznaczać tak naprawdę cokolwiek innego [niż to, co twierdzi Maritain – A.R.B.]. Ale, jako że z drugiej strony filozofie najbardziej subiektywne uznają myślenie za co najmniej dane niepodważalnie refleksji, sądziliśmy, że krytyka mogła, w swym pierwszym kroku, stwierdzić tę zgodność [refleksji i myślenia – A.R.B.] bez względu na natychmiastowe wykazanie później, że nie ma myślenia bez przedmiotu, nie bardziej niż przedmiotu bez rzeczywistości”<sup>120</sup>. Co więcej, Noël nie tylko stwierdza zgodność własnego realistycznego punktu wyjścia refleksji krytycznej z punktem wyjścia, jaki przyjął Maritain, ale komentując następnie tekst Rolanda-Gosselin, pokazuje również, że zachodzi w nim zgodność z jego własnym sposobem rozumienia zarówno istoty problemu krytycznego, jak i metody krytycznego badania. Píše bowiem: „Roland-Gosselin wpłynął ze swej strony na znaczny rozwój fundamentalnej analizy, której konieczność, jak widzieliśmy, Maritain przyjmuje na równi z nami. W toku tej analizy podtrzymuje on prawie te same idee, co my [...]. Rozpoznaje [...], że w momencie, w którym formułujemy ów problem [epistemologiczny – A.R.B.], mamy już naturalne i spontaniczne pewności i że nie chodzi o to, aby je negować ani podawać w wątpliwość. Chodzi wszakże o to, aby w pewien sposób je podważyć [*mettre en question*], aby, ostatecznie, przeprowadzić je od pewności niejasnej, jaką mają względem zmysłu wspólnego, do precyzyjnej jasności, jaką mogą otrzymać dla filozofii”<sup>121</sup>. Koniec końców okazuje się, że tego typu punktów wspólnych swej koncepcji ze stanowiskiem Maritaina i Rolanda-Gosselin Noël znajduje jeszcze więcej i że dotyczą one także – co podkreśla również Maritain – innych zwolenników myśli Tomasza z Akwinu, podejmujących w mniejszym lub większym zakresie problem

<sup>119</sup> Por. ibidem, s. 119.

<sup>120</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 142–143.

krytyczny<sup>122</sup>. W tym kontekście przebieg dyskusji nad kształtem problemu krytycznego w realizmie zdaje się wskazywać na fakt, że zasadnicze różnice między poszczególnymi stronami tej dyskusji nie dotyczą samej istoty problemu krytycznego, lecz raczej kwestii metodologicznych. Taki wniosek formułuje w końcu Maritain, stawiając tezę, że metodologiczny charakter ma nawet spór Gilsona z Noëlem<sup>123</sup>. Tezę Maritaina podchwytuje Noël, stwierdzając, że najistotniejsze dlań jest poszukiwanie w afirmacji realizmu bezpośredniego i odrzucenie realizmu pośredniego, a zatem, z tej perspektywy, jego koncepcja *cogito* (istotny przedmiot krytyki Gilsona) miałaby charakter drugorzędny<sup>124</sup>. To jednak prowadzi do zastanawiających wniosków. Wydaje się bowiem, że główne strony dyskusji dochodzą ostatecznie do konsensusu, przyjmując za punkt wyjścia refleksji krytycznej jedność podmiotu i rzeczy w immanencji konkretnego myślenia<sup>125</sup>, aby następnie, kontrolując refleksyjnie rodzące się na kanwie doświadczenia owej jedności spontaniczne pewności, zweryfikować wartość formułowanych na ich podstawie sądów; w taki jednak sposób godzą się niejako na przeniesienie z powrotem środka ciężkości problemu krytycznego w kierunku tego, co Désiré Mercier określił mianem pierwszego problemu fundamentalnego – problemu wartości poznawczej różnego rodzaju wypowiedzi sądowych. Różnica jest tylko taka, że o ile Mercier problematyzował kwestię obiektywnej rzeczywistości pojęć (drugi problem fundamentalny), dążąc do wykazania ścisłych związków między rzeczywistością fenomenalnych treści świadomości i ich noumenalną podstawą, narażając się tym samym na zarzut illacjonizmu, przed którym bronił go Noël,

<sup>122</sup> Por. ibidem, s. 138–146. Chodzi tu zwłaszcza o Réginalda Garrigou-Lagrange'a i jego opublikowaną w 1932 roku książkę *Le réalisme du principe de finalité* (*Realizm zasady celowości*). Noël przywołuje zwłaszcza te fragmenty, w których Garrigou-Lagrange za punkt wyjścia analizy krytycznej przyjmuje zasadę tożsamości i które analizuje również Maritain, pokazując, dlaczego i w jakim zakresie taki właśnie punkt wyjścia jest zgodny z jego własnym (por.: L. Noël: *La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1935, nr 38, s. 6–13; Idem: *Le réalisme immédiat...*, s. 238–245). Z kolei Maritain podobną zgodność co do istoty problemu krytycznego i sposobu jego rozumienia w realizmie widzi też u innych zwolenników myśli Tomasza z Akwinu. Píše o tym zresztą w następujący sposób: „Mamy przyjemność zauważyć tutaj, że w gruncie rzeczy na przykład co do punktów tak istotnych, jak *bezpośredniość* intelektualnej percepcji [...], stwierdza się zasadniczą zgodność między takimi autorami, jak nieodżałowany ojciec Gény, R. Garrigou-Lagrange, J. de Tonquédec, E. Peillaube, L. Noël, A. Masnovo, M. Cordovani, R. Kremer, É. Gilson”. J. Maritain: *Distinguer pour unir...*, s. 156, przypis 1.

<sup>123</sup> Por. J. Maritain: *Distinguer pour unir...*, s. 156, przypis 1.

<sup>124</sup> Por. L. Noël: *Le réalisme immédiat...*, s. 138, przypis 1.

<sup>125</sup> Por. H. Holstein: *Scholastique et problème critique...*, s. 551. Noël podkreśla również w tym kontekście: „Maritain [...] chce najpierw, aby krytyka nie pretendowała do bycia pierwszym punktem wyjścia ani myślenia, ani filozofii, ale żeby rozpoznała swój charakter dzieła refleksyjnego, a zatem ruchu drugiego, który jest możliwy tylko, jeśli założy się pierwszy i bezpośredni ruch wynoszący umysł w kierunku rzeczy. Dokładnie to zawsze sądziliśmy”. L. Noël: *Le réalisme immédiat...*, s. 138–139.

o tyle teraz związek ten jest po prostu zakładany w punkcie wyjścia krytycznej refleksji. Paradoksalnie więc, wydaje się ostatecznie, że im bardziej ów realizm staje się bezpośredni, tym mniej jest krytyczny, a bardziej – dogmatyczny; natomiast im bardziej jest pośredni, tym bardziej jest krytyczny, problematyzując realistyczny punkt wyjścia, który realizm bezpośredni zakłada; gdy jednak faktycznie staje się pośredni, wtedy usprzecznia sam siebie, okazując swą bezużyteczność dla krytycznego ugruntowania realizmu<sup>126</sup>.

#### 1.4.4. Perspektywa innej drogi

Przekonanie o zasadniczym konsensusie w kwestii punktu wyjścia krytycznej refleksji pozwala lepiej ocenić zawilości także innych dyskusji prowadzonych w latach dwudziestych i trzydziestych między różnymi zwolennikami myśli tomistycznej. I tak, okazuje się na przykład, że Léon Noël, wchodząc swego czasu w polemikę z Giuseppem Zambonim i broniąc przed nim tezy o bezpośredniej obecności realnych treści w świadomości<sup>127</sup>, krytykuje Zamboniego z perspektywy podobnej do tej, jaką przyjął Gilson, krytykując – nieco na wyrost – Mercierowski realizm, tak zdecydowanego obrońcę mający przecież w osobie Noëla. Potwierdza się w ten sposób teza, że głównych uczestników sporu o kształt problemu krytycznego w realizmie *de facto* nie dzieli istotnie ani samo rozumienie realizmu, ani nawet proponowany sposób rozwiązania problemu krytycznego, lecz przede wszystkim podejście metodologiczne, które różni się w zależności od tego, jak różni się ich rozumienie sposobu współczesnego odczytania myśli Tomasza z Akwinu. Wydaje się więc, że ów spór nie tyle przybliży realistyczne rozwiązanie problemu krytycznego, ile czytelnie ujawnia istotne, programowe wręcz różnice między zwolennikami szeroko rozumianego nurtu odnowy myśli scholastycznej. Trzeba bowiem pamiętać, że Noël, jako wierny uczeń Merciera, jest lowańskim neoscholastykiem i jako taki – bardziej niż tomistą – nowoczesnym, scholastycznym perypatetykiem, postulującym dodatkowo kontakt z naukami szczególnieymi i dialog z nowożytną filozofią, aż po uznanie logicznego pierwszeństwa teorii poznania względem innych dyscyplin filozoficz-

<sup>126</sup> O wewnętrznej sprzeczności realizmu pośredniego pisał między innymi Antoni B. Stępień, stawiając tezę, że nie jest on możliwy. Por. A.B. Stępień: *Wstęp do filozofii...*, s. 134, przypis 82.

<sup>127</sup> Por. L. Noël: *La présence immédiate des choses*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1927, nr 29, s. 187–196.

nych<sup>128</sup>. Mieści się więc Noël w ramach tego nurtu, który w okresie następującym po encyklice *Aeterni Patris* uznawany był za opozycyjny względem tak zwanego *paleotomizmu*<sup>129</sup>. Z kolei Maritaina, który o sobie samym mówił: „Nie jestem neotomistą, ogólnie rzecz biorąc, wolałbym być paleotomistą; mam nadzieję, że jestem tomistą”<sup>130</sup>, uznaje się obok Gilsona za autora zdecydowanego zwrotu ku „czystej” myśli Tomasza z Akwinu<sup>131</sup>. „Właściwie – podkreśla Stanisław Kamiński – Maritain nie usiłuje nigdy unowocześnić Tomasza, ale znakomicie analizuje drogi i prądy myśli współczesnej w świetle tomizmu. Szczególnie odkrywcze okazały się rezultaty historyczno-filozoficznych dociekań Gilsona, który zresztą przedstawiał tę koncepcję [tomizmu – A.R.B.] w sposób najbardziej zdecydowany i konsekwentny”<sup>132</sup>. „Tak wtedy – stwierdza Kamiński – w latach 20-tych narodził się neotomizm [...]. Niekiedy tak dalece zachowywano wierność filozofii Akwinaty, że zamiast neotomizmu mówiono po prostu tomizm”<sup>133</sup>, co tłumaczy niechęć Maritaina do nazywania go inaczej niż tomistą i deklarowaną przezeń więź z paleotomizmem, konstytuującym się przecież, w opozycji do zainicjowanej w Louvain neoscholastyki, jako nurt powrotu do tomizmu historycznego, doktrynalnie czystego i podporządkowanego katolickiej teologii. Wydaje się więc, że gdy w trzeciej dekadzie dwudziestego wieku kształtuje się neotomizm, dawny spór między paleotomizmem a neoscholastyką przekształca się i wykraczając definitywnie poza linię Louvain – Rzym, nie tylko generuje różne sposoby interpretacji doktryny Tomasza wśród neotomistów, lecz także sprawia, że sami zwolennicy lowańskiej koncepcji neoscholastyki modyfikują ją w toku dyskusji z neotomistami<sup>134</sup>. W konsekwencji kształt, jaki przyjmuje dyskusja nad problemem krytycznym w realizmie, staje się bardziej zrozumiały, gdy uwzględni się różnice w sposobie rozumienia tomistycznej odnowy, jakie występują między neoscholastykami, dążącymi do unowocześnienia nieortodoksyjnie rozumianego tomizmu

<sup>128</sup> Scholastyczny perypatetyzm stanowi istotny element zarówno filozofii samego Désiré Merciera, jak i wyrastającego z niej programu szkoły lowańskiej (por. D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoire...*, s. 41). Z kolei logiczne pierwszeństwo teorii poznania w filozofii Noëla podkreślał Józef Chalcarz. Por. J. Chalcarz: *Problem teoriopoznawczy w ujęciu Léona Noëla...*, s. 104–105.

<sup>129</sup> Por. przypis 60.

<sup>130</sup> Cyt. za: S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki...*, s. 15.

<sup>131</sup> „Zwrot do samego Tomasza – pisze Stanisław Kamiński – jaki dokonał się w perypatetycznym filozofowaniu Francuzów (zapoczątkowali go zwłaszcza dominikanie: Sertillanges i Garrigou-Lagrange), przybrał bardzo zdecydowaną i znaczącą postać u J. Maritaina (1882–1973) i É. Gilsona. Obaj świeccy filozofowie [...] potrafili stworzyć w latach dwudziestych wersję filozofii Tomasza [...] oryginalną, niezmiernie głęboko i przekonująco prze-myślaną, a przy tym w wielkiej harmonii z doktryną chrystianizmu”. Ibidem, s. 16.

<sup>132</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>133</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>134</sup> Por. ibidem.

dzięki kontaktowi z nauką i współczesną filozofią, a neotomistami, którzy poszukują dróg ponownego, ortodoksyjnego przemyslenia myśli Tomasza, widząc w niej alternatywę dla wypaczeń filozofii pokartezjańskiej<sup>135</sup>. Ostateczny kształt owej dyskusji – mimo że zbliża neoscholastykę i neotomizm w kwestii sposobu ujęcia problemu krytycznego, niejako ponad różnicami programowymi i metodologicznymi – nie prowadzi jednak do rozstrzygnięć, które zdołałyby dać faktyczny odpór współczesnemu idealizmowi. Albowiem z punktu widzenia idealizujących kierunków filozoficznych, zarówno krytyczny realizm Noëla, Maritaina i Rolanda-Gosselin, jak i metodyczny realizm Gilsona, choć w różny sposób artykułują swoje podejście do problemu realizmu, ostatecznie sprowadzają owo podejście do tego samego, nieakceptowalnego przez idealistów, punktu wyjścia – założenia, że w przedmiocie dostępnym w świadomości poznanie dosięga bezpośrednio rzeczy.

Nasuwa się zatem pytanie: co jest przyczyną impasu, w jaki popadły neoscholastyczne i neotomistyczne próby realistycznego rozwiązania problemu krytycznego na gruncie realizmu? Czy w ogóle realizm, w takim kształcie, w jakim przyjmują go poszczególni dyskutanci, może w sposób zadowalający na problem krytyczny odpowiedzieć? Na jakiej podstawie można sądzić, że treści świadomości to nie fenomeny, lecz rzeczy, skoro odbierane są one tylko w ramach, jakie wyznacza świadomość? Pytanie o realizm treści świadomości, w postaci nadawanej mu do tej pory przez

<sup>135</sup> Biorąc pod uwagę fakt, że, jak zauważył Étienne Gilson, nie ma jednej obiektywnej miary pozwalającej zmierzyć tomizm tomistów (por. É. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer: *Historia filozofii współczesnej...*, s. 341), niezwykle trudno jest dokonać jakiegokolwiek rozstrzygającej i zarazem porządkującej klasyfikacji filozofów odwołujących się do myśli Tomasza z Akwinu. Jest tak dlatego, że zarówno ci spośród współczesnych tomistów, którzy postulują przywrócenie oryginalnej myśli Akwinaty, w różny sposób myśl tę interpretują, jak i ci, którzy dążą do otwarcia owej myśli na współczesną naukę i filozofię, różnie owo otwarcie realizują. Ponadto terminy „neotomizm” i „neoscholastyka”, które stosowane są często na określenie zainicjowanej encykliką *Aeterni Patris* odnowy filozoficznego i teologicznego dziedzictwa Tomasza z Akwinu, używane są zazwyczaj w sposób niekonsekwentny, a często nawet synonimiczny. Wydaje się jednak, że mając na uwadze dwie generalne tendencje dominujące w latach dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku wśród zwolenników tomizmu – dążenie do jego nowocześnieńcia oraz dążenie do wydobywania oryginalnej myśli Akwinaty – można owe tendencje źródłowo powiązać odpowiednio: z programem neoscholastycznym, zainicjowanym w Louvain, a następnie rozprzestrzeniającym się na inne środowiska, oraz z nurtem neotomistycznym, którego początki można co prawda łączyć z paleotomizmem środowiska rzymskiego i jemu pokrewnych, ale który choć faktycznie bardzo zróżnicowany, zaczął się rozwijać głównie za sprawą filozoficznej działalności takich postaci, jak Sertillanges, Garrigou-Lagrange, Maritain i Gilson (por. S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki...*, s. 16). Na temat przedstawicieli, wewnętrznego zróżnicowania i dyskusji w ramach oraz pomiędzy owymi nurtami pisali między innymi: S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki...*, s. 11–21; M.A. Krapiec: *O rozumienie filozofii...*, s. 116–124; P. Chojnacki: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej...*, s. 350–368; W. Rubczyński: *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*. „Przegląd Powszechny” 1930, t. 186, s. 26 i nast.; K. Michalski: *Centra ruchu neoscholastycznego*. „Przegląd Współczesny” 1924, t. 9, s. 231–255.



uczestników dyskusji nad kształtem realizmu, sprowadzało się do próby rozstrzygnięcia dylematu, czy bezpośrednim przedmiotem poznania są owe treści, czy też same rzeczy. Ponieważ udzielając odpowiedzi na to pytanie, nie można wyjść poza perspektywę narzuconą przez świadomość, chcąc opowiedzieć się za drugą możliwością, próbowano jej dowodzić, odwołując się do zasady przyczynowości, co w konsekwencji skutkowało błędem illacjonizmu, albo też po prostu przyjmowano, że tak właśnie musi być, ponieważ inaczej być nie może. Przywoływano w tym kontekście argumenty z natury poznania zmysłowego lub próbowano sprowadzać do absurdu tezy przeciwne – mniej przejmowano się jednak tym, że dla idealisty problemem jest nie tyle sam fakt poznawania za pomocą zmysłów, ile przede wszystkim wartość owego poznania, a absurdalizacja też idealizmu przynosi podobne efekty w stosunku do samego realizmu. Sytuację patową, która w taki sposób powstała, w następujący sposób zdiagnozował Étienne Gilson: „Nie ma on [to jest filozof – A.R.B.] żadnych podstaw do zakładania *a priori*, że jego myśl jest warunkiem bytu; nie jest więc też *a priori* zobowiązany do uzależnienia tego, co powie o bycie, od tego, co wie o swojej własnej myśli. Bez wątpienia można twierdzić, że teza przeciwna jest równie prawdziwa, i twierząc tak, można mieć całkowitą rację. Filozof jako taki nie ma żadnych podstaw do zakładania, że jego myśl nie jest warunkiem bytu, i może – jeśli chce – podjąć się zadania rekonstrukcji wszechświata, przyjmując myśl za punkt wyjścia. Dowodem, że stanowisko takie jest *a priori* uprawnione, może być fakt, że zajmował je Kartezjusz i że po dziś dzień nie znaleziono przeciwko *cogito*, rozważanemu samemu w sobie, nieodpartego kontrargumentu”<sup>136</sup>. Konkluzja, którą sformułował Gilson, posłużyła jemu same-  
mu do wzmocnienia postulatu konieczności powrotu do realizmu przedkrytycznego. Trzeba jednak postawić pytanie o prawomocność jeszcze innej drogi badania, która, nie popadając w impas wygenerowany przez próbę odpowiedzi na pytanie o to, czy bezpośrednim przedmiotem poznania są rzeczy, pozwoliłaby wykazać, jak jest możliwe, że tak właśnie się dzieje. Mówiąc inaczej, badanie to byłoby skuteczne tylko wtedy, gdyby zamiast rozstrzygać, czy w świadomości obecne, czy też nieobecne są rzeczy, zdołałoby odsłonić konieczne warunki możliwości ich obiektywnej obecności w świadomości. Chodziłoby więc o to, aby wskazać, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby rzecz mogła bezpośrednio i obiektywnie prezentować się w świadomości, oraz czy faktycznie są one spełnione. Jeżeli udałoby się jednocześnie wykazać, że owe warunki są w taki sposób koniecznie powiązane z samymi warunkami możliwości myślenia, że fakt myślenia implikowałby fakt istnienia realnego przedmiotu, do którego myślenie to – bezpośrednio lub pośrednio – musiałoby się ostatecz-

<sup>136</sup> É. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 13–14.



nie stosować, to okazałoby się również, że bezpośredni realizm otrzymuje swe krytyczne ugruntowanie, a realistyczna metafizyka – krytyczny punkt wyjścia. Podjęcie takich badań skutkowałoby jednak koniecznością wprowadzenia w scholastyczną, przywiązaną do tomistycznej tradycji myślowej, filozofię jakiejś formy analizy transcendentальной, a więc, w efekcie, nie tylko zbliżenia do filozofii Immanuela Kanta, lecz także do głębokiego przededefiniowania całego dominującego wśród neoscholastyków i neotomistów stosunku do kantyzmu. Zważywszy fakt, że w ich ocenie Kant urasta do rangi spadkobiercy Kartezjusza i głównego przeciwnika, a jego filozofia – interpretowana w duchu idealizmu, subiektywizmu, a nawet sceptycyzmu – uznawana jest za zamach na realistyczną metafizykę<sup>137</sup>, takie przededefiniowanie mogłoby wydawać się niemożliwe. Nie na darmo przecież Jacques Maritain podkreślał: „Rewolucja Kantowska była dla cywilizacji zachodniej historyczną katastrofą”<sup>138</sup>, a słowa te – podobnie jak słowa Konstantego Michalskiego, określającego Kanta mianem „filozofa-wywrotowca”<sup>139</sup> – dobrze oddają istotę ówczesnego myślenia o Kancie. Mimo to owa próba znalezienia innej drogi rozwiązania problemu krytycznego, wiążąca się ze swoistą redefinicją stosunku do Kanta i z wprowadzeniem transcendentального sposobu myślenia w obszar klasycznego realizmu, została podjęta i rozwijała się stopniowo, wraz z narastającą dyskusją nad problemem krytycznym, włączając się w ową dyskusję w momencie dla niej kluczowym. Podjął ją belgijski jezuita Joseph Maréchal (1878–1944), który w 1926 roku opublikował piąty zeszyt swego fundamentalnego dzieła *Le point de départ de la métaphysique* (*Punkt wyjścia metafizyki*), zatytułowany *Le thomisme devant la philosophie critique* (*Tomizm wobec filozofii krytycznej*). Zeszyt ten otworzył nową perspektywę dyskusji nad realistycznym ujęciem problemu krytycznego i wywołał liczne polemiki, a wpływ samego Maréchala, jak zaznacza Édouard Dirven, „objął szerokie kręgi. Mocno dyskutowany [...], napotykał zagorzałych przeciwników, tak jak i gorących zwolenników, powoli przenikał środowiska scholastyków – nawet te bardziej ortodoksyjne. Często jego doktryna jest uznawana za harmonijny wyraz tysiącletniej tradycji, przetransponowanej w transcendentálną terminologię Kantowską”<sup>140</sup>, a serce owej transpozycji stanowi właśnie piąty zeszyt *Punktu wyjścia metafizyki*. „Teoria tomistyczna – pisze René Kremer – jest [w nim – A.R.B.] wyłożona

<sup>137</sup> „Krytyka czystego rozumu – pisał swego czasu Désiré Mercier – nie godzi tylko w postępowanie ludzkiego umysłu, lecz w rzeczywistości dotyka realności samej w sobie; idzie ona nawet dalej niż zwykły sceptycyzm, prowadzi logicznie do skrajnych konsekwencji całkowitego wątpienia”. D. Mercier: *Théorie de la connaissance certaine...*, s. 67.

<sup>138</sup> J. Maritain: *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste...*, s. 276.

<sup>139</sup> Por. C. Głombik: *Metafizyka kultury. Grabman – Maritain – neoscholastyka polska*. Warszawa 1982, s. 140–141.

<sup>140</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal* S.J. Paris–Bruges 1965, s. 7.

w sposób oryginalny. Autorowi chodzi o dokładne pokazanie, jak przedmiot jednoczy się z podmiotem i jak podmiot może się upewnić, że osiąga realności<sup>141</sup>, a Pedro Descoqs zaznacza, że Maréchal pokłada nadzieję „w metodzie transcendentальной, dążąc do zdefiniowania warunków możliwości wszelkiego poznania i usprawiedliwienia – w szczególności przeciw Kantowskiemu idealizmowi – naszego poznania dyskursywnego”<sup>142</sup>. Chodzi bowiem o to, aby przekroczyć Kanta na jego własnym terenie i postępując zgodnie z krytycznymi wymogami jego filozofii, znaleźć usprawiedliwienie dla fundującej metafizyczny punkt wyjścia afirmacji<sup>143</sup>. Dlatego też Maréchal, podejmując próbę rozwiązania problemu krytycznego, dąży najpierw do ukazania sposobu, w jaki problem punktu wyjścia metafizyki odsłania się w toku ewolucji głównego problemu epistemologicznego, aby następnie, wskazując sposób krytycznego ugruntowania metafizycznej afirmacji, zbudować faktyczne podstawy autentycznej metafizyki podmiotu poznającego. Z tego więc choćby względu warto koncepcji Maréchala przyjrzeć się bliżej. Chcąc jednak uchwycić właściwy kształt proponowanych przezeń rozstrzygnięć, trzeba najpierw zobaczyć, jak dzięki kontaktowi z głównymi ideami neoscholastyki lowańskiej modyfikuje Maréchal jej program; jak w rezultacie studium nauk przyrodniczych i psychologii krystalizuje się kluczowa dla jego interpretacji tomizmu koncepcja dynamicznej celowości intelektu; wreszcie, jak skorelowana z ową koncepcją analiza fundamentu realistycznego doświadczenia przedmiotu – tak zwanego poczucia obecności – otwiera przed Maréchałem nową płaszczyznę dialogu ze współczesną filozofią, nową perspektywę rozumienia filozofii Kanta, a następnie możliwość dookreślenia właściwego kształtu problemu krytycznego w duchu transcendentального neoscholastyizmu.

<sup>141</sup> R. Kremer: *Bulletin d'épistémologie*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1927, nr 29, s. 475.

<sup>142</sup> P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 1: *De Dei cognoscibilitate*, I. Paris 1932, s. 5.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 58.

2.

## Początek naukowej kariery Josepha Maréchala

+ > Louvain, 16 mars, 1926.

Messieurs Beyaert,  
Bruxes.

*Joseph Maréchal*

Les dernières difficultés avec la censure épiscopale semblent aplanies. Probablement recevrez-vous, dans quelques jours, de l'Evêché, le

avant-propos.

Je vous prie d'accepter

mon

travaux de

recherche de Louvain

et imprimés;

(dont nous avons

et la Typo-

Belgique

Rev. P. Beyaert 17

11 rue des Récollets

Louvain

Communication sur la Mystique  
à la Semaine d'Ethnologie Religieuse. Louvain  
(Diffic. avec censure de Malines. Lettre  
de G. Bouvier, secrétaire de la "Semaine")





## 2.1. Filozofia wobec nauk przyrodniczych

### 2.1.1. Pierwsze lata w zakonie

#### 2.1.1.1. Początek nauki i problemy zdrowotne

Joseph-Marie-François Maréchal, syn Élie Maréchala i Caroline Due-rinckx, urodził się 1 lipca 1878 roku w Charleroi w Belgii i, jak podkreślają najistotniejsze poświęcone mu opracowania, żył „życiem bez historii” aż do końca swojej nauki w prowadzonym przez jezuitów kolegium Sacré-Coeur<sup>1</sup>. Informacje biograficzne dotyczące lat dzieciństwa i młodości przyszłego filozofa są bardzo skąpe i właściwie tylko Albert Milet w swej rozprawie doktorskiej *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. (Dzieło filozoficzne czcigodnego Josepha Maréchala SJ)* – rozprawie tym istotniejszej, że konsultowanej i niejako zaaprobowanej przez samego Maréchala<sup>2</sup> – podaje kilka bardziej szczegółowych informacji na

<sup>1</sup> Por.: A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 3; É. Dirven: *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S.J.* Paris–Bruges 1965, s. 13; A. Grégoire: *In memoriam. Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. „Nouvelle Revue Théologique” 1945, t. 67, s. 87 (695); B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism*. „The Modern Schoolman” 1964, vol. 62, s. 376; P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*. Roma 1997, s. 15; L. Cavalliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal*. Trieste 1979, s. 3; D. Moretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*. Roma 2001, s. 5; G.H. Baudry: *Maréchal (Joseph)*. In: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*. [B.red.]. T. 8. Paris 1977, s. 429; A. Gemelli: *Necrologio. Il P. Giuseppe Maréchal S.J.* „Rivista di Filosofia Neo-Scholastica” 1946, vol. 38, s. 224; J.I. Conway: *Maréchal Joseph*. In: *The encyclopedia of philosophy*. Ed. P. Edwards. Vol. 5. New York–London 1967, s. 157; D. Oko: *Maréchal Joseph*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. [Zesp. Red.]. T. 6. Lublin 2005, s. 830.

<sup>2</sup> Milet broni swój doktorat 20 marca 1944 roku w Wyższym Instytucie Filozofii Uniwersytetu Lwańskiego, a cały proces konsultacji i redagowania tekstu oraz uwagi Maréchala przedstawia szczegółowa korespondencja, obejmująca około dwudziestu pięciu listów wymienionych między Miletą a Maréchałem od 21 stycznia 1943 roku do listopada 1944 roku. Ze względu na fakt, że doktorat Mileta nie został ostatecznie opublikowany i funkcjonuje tylko jako maszynopis, a autor zastrzegł możliwość jego dosłownego cytowania, w niniejszej książce fragmenty pracy Mileta przywoływane będą wyłącznie w postaci parafraz. Jeżeli chodzi natomiast o wspomnianą korespondencję oraz inne materiały archiwalne: listy, osobiste zapiski, notatki z wykładów, niewydane teksty oraz inne dokumenty – bądź autorstwa samego Maréchala, bądź też sporządzone przez jego uczniów i dotyczące jego osoby lub dzieła – znajdują się one obecnie w Archiwach Jezuitów Belgijskiej Prowincji Południowej i Luksem-

ten temat, przypominając najpierw, że Maréchal, czytając manuskrypt, zweryfikował prawdziwość zawartych w nim danych historycznych<sup>3</sup>. Wspomina więc Milet o trójce młodszego rodzeństwa Maréchala i o jego ojcu, który niegdyś nauczał matematyki w jezuickim kolegium, wybranym później na miejsce nauki dla młodego Josepha<sup>4</sup>. Przede wszystkim jednak koncentruje się Milet na ukazaniu psychologicznego portretu przyszłego filozofa, akcentując ujawniającą się jego skłonność do samotności i medytacji, zamiłowanie do książek i nauki, ale także nie najlepszy stan zdrowia<sup>5</sup>. Właśnie problemy zdrowotne dają o sobie znać z całą mocą, gdy młody Maréchal, w wieku siedemnastu lat, wstępuje 24 września 1895 roku do nowicjatu Towarzystwa Jezusowego w Arlon i po dwóch latach rozpoczyna roczny kurs literatury w Tronchiennes. „Miłość nauki – pisze André Hayen – którą wnosił w swe życie religijne, została bardzo szybko zakłócona trudnymi doświadczeniami zdrowotnymi, które poznał już w czasie swej młodości. Obawiano się nawet przez chwilę, że będzie zmuszony porzucić karierę naukową, do której predestynowały go jego talenty i upodobania. Podczas studium literatury w Tronchiennes, od 1897 do 1898 roku, bóle głowy przeszkodziły mu we wszelkiej pracy intelektualnej i musiał ograniczyć się do prac ogrodniczych”<sup>6</sup>. „Mogło to bez wątpienia – dodaje Édouard Dirven – sprzyjać życiu kontemplatywnemu, ale nie studium koniecznemu do jezuickiej formacji”<sup>7</sup>. Długotrwałe, uciążliwe migreny będą odtąd towarzyszyć Maréchalowi całe życie i często, w różnych jego okresach, poważnie utrudniać aktywność naukową. Świadczy o tym między innymi jego korespondencja, w której wielokrotnie, przy różnych okazjach wspomina o trapiących go dolegliwościach, choć czyni to zazwyczaj zdawkowo i raczej niechętnie – jak choćby wtedy, gdy odpowiadając na złożoną mu w 1935 roku przez Arthura Lieberta propozycję zaangażowania w prace Komitetu Naukowego „Międzynarodowego Prze-

burga, które od sierpnia 2010 roku zostały przeniesione z Brukseli do Leuven i zdeponowane w Centrum Dokumentacji i Badań: Religia – Kultura – Społeczeństwo (Centre de Documentation et de Recherche: Religion – Culture – Société) – KADOC. Z tego też względu wszystkie przywoływane bądź cytowane dokumenty z tych zasobów zostaną opisane z zachowaniem numeracji i nomenklatury właściwej sposobowi katalogowania, obowiązującemu w miejscu ich zdeponowania (stan na 2010 rok), według następującego klucza: Autor (jeżeli jest podany): Tytuł (właściwy lub nadany, jeżeli dokument nie jest opatrzony własnym tytułem), strona (jeżeli są podane numery). MIEJSCE, numer katalogowy, numer skrzyni z dokumentacją. I tak, całość przywoływanej korespondencji między Miletem a Maréchałem została skatalogowana pod ogólną nazwą: *Abbé Milet (1943–1946)*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>3</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* Louvain 1944, s. 2. Milet podkreśla również, że w taki sam sposób Maréchal zweryfikował poprawność zawartego w doktoracie wykładu swej doktryny. Por. ibidem.

<sup>4</sup> Por. ibidem, s. 3–4.

<sup>5</sup> Por. ibidem, s. 4.

<sup>6</sup> A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 3.

<sup>7</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 13.



glądu Filozoficznego”, wspomina o nieuleczalnej chorobie uniemożliwiającej mu podróżowanie, a często nawet jakąkolwiek aktywność<sup>8</sup>. Na szczęście, jak zauważa Hayen, w połowie roku nauki w Tronchiennes „powołany został nowy dyrektor duchowy – ojciec Joseph Janssens. Długa praktyka kierownictwa [duchowego – A.R.B.] dała mu wielkie doświadczenie. Kiedy zdał sobie sprawę z tego, [jaka jest sytuacja młodego jezuitę – A.R.B.] stan zdrowia Maréchala specjalnie go nie wzruszył. Oznajmił mu bez ogródek, że życie, które prowadzi, nie jest życiem ucznia Towarzystwa [Jezusowego – A.R.B.], że może bez obaw oddać się umiarkowanemu, ale poważnemu studiowaniu. Dyrektor – stwierdza Hayen – jak można to było przewidzieć, bez trudu zyskał aprobatę młodego zakonnika”<sup>9</sup>. W efekcie okres studium literatury pod kierunkiem Jules’a Veresta nie zostaje przez Maréchala zmarnowany, co więcej, jak przekonuje Milet, ujawniają się pewne jego talenty literackie i poetyckie, a przede wszystkim zmysł krytyki literackiej, który docenili zwłaszcza jego współbracia<sup>10</sup>. Choć owocem tego czasu nauki jest pierwsza nieopublikowana praca Maréchala z 1899 roku, nosząca tytuł *Notes d’esthétique théorique* (*Szkice z estetyki teoretycznej*), to jednak sam młody jezuita nie staje się wiernym uczniem Veresta. Dostrzega jego zbytni dogmatyzm w kwestii poezji<sup>11</sup>. Ostatecznie, mimo że studium literatury nie pozostawia trwalszych śladów w dorobku naukowym Maréchala, to jednak niewątpliwie rację ma Milet, przekonując, że pomaga mu ono wyrobić sobie wysoką kulturę i ogładę intelektualną, którą wyraźnie dostrzega się w jego późniejszych pracach<sup>12</sup>.

### 2.1.1.2. Rozczarowanie statycznym racjonalizmem

Po zakończeniu rocznego studium literatury Maréchal rozpoczyna w 1899 roku trzyletni pobyt w kolegium zakonnym jezuitów w Louvain, poświęcony filozofii scholastycznej<sup>13</sup>. Niestety, jak podkreśla Milet, filozofia, której uczono wówczas przy ulicy Récollets, mogła stanowić wy-

<sup>8</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Arthura Lieberta, 12 grudnia 1935 roku*. KADOC, VII-80, boite 19. Podobną wzmiankę znaleźć można w liście z tego samego roku, adresowanym przez Maréchala do Maurice’a Blondela, w którym pisze: „Byłem przytrzymany w łóżku przez jedną z tych chorób, które nawiedzają mnie teraz z rosnącą częstotliwością”. *List Josepha Maréchala do Maurice’a Blondela, 24 stycznia 1935 roku*. In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal (Farde B)*. KADOC, VII-80, boite 19.

<sup>9</sup> A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 3.

<sup>10</sup> Por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 6.

<sup>11</sup> Por. ibidem.

<sup>12</sup> Por. ibidem, s. 7.

<sup>13</sup> Por.: A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 3; É. Dirven: *De la forme à l’acte...*, s. 13–14.

łącznie przykład ostrożnej rutyny, a obowiązujące podręczniki nie były raczej w stanie skłonić do jakichkolwiek poruszeń metafizycznych<sup>14</sup>. W efekcie sam Maréchal, pytany o to, czy w owym okresie zostały w nim zaszczerpione jakiekolwiek idee mające wpływ na późniejszy kształt jego filozofii, pisze: „Żadna stymulacja w tym kierunku nie mogła przyjść z nauk otrzymanych podczas trzech lat [studiów – A.R.B.] filozofii (od 1898 do 1901 roku). Poza tym – dodaje Maréchal – mam jedynie świadomość wpływów [...] opartych bardziej na ogólnej orientacji myślenia niż na szczegółowych tezach”<sup>15</sup>. Mimo to w zapiskach podsumowujących podejmowane w tym czasie osobiste studium scholastyki formułuje on następującą konkluzję: „Konstatacja negatywna, począwszy od [okresu – A.R.B.] sprzed 1901 roku: porażka statycznego racjonalizmu”<sup>16</sup>, przy czym dodaje w nawiasie: „[...] zwłaszcza przy okazji pracy nad »Indukcją« zakończonej w 1900 roku”<sup>17</sup>. Tą ostatnią informacją Maréchal odsyła bezpośrednio do swej nieopublikowanej pracy *Induction scientifique* – obejmującego ponad dwieście dwadzieścia stron manuskryptu, który odzwierciedla badania, jakie prowadził Maréchal w okresie swego poświęconego filozofii pobytu w Louvain. Manuskrypt jest opatrzony dopisaną później notką autora: „Szkic ucznia poszukującego jeszcze swej drogi”<sup>18</sup>, i odzwierciedla precyzyjnie kierunek ówczesnych naukowych zainteresowań młodego jezuitę. Znajduje się w nim co prawda rys historyczny, a właściwie historycznofilozoficzny, pokazujący rozwój problematyki indukcji od Arystotelesa do pozytywistów, jednak w centrum analiz Maréchala staje przede wszystkim indukcja jako metoda badań naukowych

<sup>14</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 7.

<sup>15</sup> J. Maréchal: *Influences subies dans le sens du finalisme intellectuel?* In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)*. KADOC, VII-80, boîte 17. Słowa te są fragmentem notki sporządzonej przez Maréchala w odpowiedzi na pytanie o wpływy, jakim podlegała jego myśl filozoficzna, zarówno na etapie kształtowania się, jak i na dalszych etapach jej rozwoju. Notka ta została dołączona do maszynopisu zatytułowanego *Javaux, influences subies... Réponse à une question*, który dotyczy właściwie tego samego problemu, choć w nieco szerszym kontekście (por. I d e m: *Sources doctrinales, influences subies... Réponse à une question*. In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)*..., boîte 17). Oprócz tego wśród dokumentów archiwalnych istnieje jeszcze trzecie, sporządzone bezpośrednio przez Maréchala i zarazem najobszerniejsze, źródło informacji o oddziaływaniach na jego filozofię. To kilkanaście stron ręcznie pisanych fiszek, z wyszczególnionymi osobami, ich dziełami, a także ze wskazanymi latami, w których dzieła te były studiowane (por. I d e m: *Addenda: sources doctrinales*. In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)*..., boîte 17). Fiszki opatrzone są wstępną notką Andrégo Hayena, wskazującą, że wysiłek określenia źródeł wpływów podjął Maréchal na prośbę Alberta Mileta i na potrzeby jego pracy doktorskiej (por.: I d e m: *Addenda: sources doctrinales*..., boîte 17; *List Alberta Mileta do Josepha Maréchala, 29 stycznia 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)*..., boîte 19), choć należy sądzić, że nie była to jedyna przyczyna.

<sup>16</sup> J. Maréchal: *Influences subies dans le sens du finalisme intellectuel?*..., boîte 17.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> J. Maréchal: *Induction scientifique*, s. 1. KADOC, VII-80, boîte 16.

i kwestia możliwości oraz zakresu jej stosowania<sup>19</sup>. Ową pracą, jak podkreśla Milet, będzie się później posiłkował Maréchal w niezwykle istotnym, opublikowanym w 1912 roku, artykule *Science empirique et psychologie religieuse (Nauka empiryczna a psychologia religijna)*, w którym skorzysta z zawartych w niej konkluzji<sup>20</sup>. W 1900 roku obrazuje ona jednak przede wszystkim badawcze pasje młodego naukowca, który obserwując jałowość statycznego racjonalizmu, nie zaniedbuje filozofii, lecz zwraca swe zainteresowania przede wszystkim ku naukom przyrodniczym. Inspirację i pomoc w tej kwestii znajduje u Jules'a Thiriona – profesora fizyki w lowańskim kolegium zakonnym – pod którego kierownictwem angażuje się w badania z zakresu krytyki nauk oraz filozofii matematyki<sup>21</sup>. W konsekwencji w 1901 roku powstaje kolejna niewydana praca Maréchala – liczący ponad sześćdziesiąt stron manuskrypt, zatytułowany *Hypothèse physique et hypothèse métaphysique (Hipoteza fizyczna a hipoteza metafizyczna)*<sup>22</sup>. Thirion zwraca na Maréchala uwagę jego przełożonych, którzy zamierzają przeznaczyć go do nauczania psychologii, jednak sam zainteresowany zgłasza chęć przygotowania doktoratu z nauk przyrodniczych, co budzi początkowo pewne zdziwienie, lecz ostatecznie zyskuje akceptację<sup>23</sup>. Na początku października 1901 roku Maréchal rozpoczyna więc studia na Wydziale Nauk Przyrodniczych Uniwersytetu Lowańskiego<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> Por. ibidem, s. 1–221.

<sup>20</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 26–27.

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 8. Auguste Grégoire zwraca uwagę na fakt, że w przyszłości Maréchal niejednokrotnie będzie wyrażał żal, że mogąc wybrać kierunek swych przyszłych studiów, nie zdecydował się właśnie na matematykę. Por. A. Grégoire: *In memoriam...*, s. 87 (695)–88 (696).

<sup>22</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 8. W swym tekście Maréchal omawia różne rodzaje i rolę hipotezy fizycznej, a także naturę hipotezy metafizycznej oraz jej pochodne. Por. J. Maréchal: *L'hypothèse physique et l'hypothèse métaphysique*, s. 1–65. KADOC, VII-80, boite 16.

<sup>23</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 8. Maréchal, jak pisze Édouard Dirven, „dowiedział się, że jest przeznaczony do nauczania wyższego, w szczególności psychologii eksperymentalnej. Ojciec Auguste Petit, prowincjał, zaproponował mu w konsekwencji czwarty rok studiów filozoficznych. Była to zachęta do doktoratu. Maréchal wołał rok nauk przyrodniczych” (É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 14). „Ten [roczny – A.R.B.] suplement – dodaje Hayen – przedłużył się w rzeczywistości aż po końcowy egzamin doktorski”. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 4.

<sup>24</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 9; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 3.

## 2.1.2. Studia przyrodnicze w Louvain

### 2.1.2.1. Koncepcja odnowy scholastyki

André Hayen w swym artykule *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*, przytacza fragmenty zapisków Maréchala, w których on sam tłumaczy, dlaczego chciałby podjąć dalsze studia z zakresu nauk przyrodniczych. „W ostatnich miesiącach – pisze Maréchal – troszczyłem się o uchwycenie w sposób ogólny umysłowego hartu i dążeń nowożytnych filozofów, zwłaszcza psychologów, jako że z apologetycznego punktu widzenia żywotne kwestie znajdują się w psychologii [...]. Znaczna część prac z psychologii eksperymentalnej to w sumie prace biologiczne, w większości – co najmniej zakładające biologię. Łatwo się o tym przekonać, śledząc tablice bibliograficzne [...]. Uważam [zatem – A.R.B.] za absolutnie konieczne wdroić się *poważnie* w biologię (lub, jeśli chciano by zwrócić mnie w innym kierunku – na przykład w matematykę). Być może biologia byłaby mniej użyteczna dla kogoś, kto miałby ambicje pchnąć bardziej do przodu lub odnowić kilka rozdziałów naszej filozofii [...], ale z mniej transcendentnego punktu widzenia kontrowersji, których obszarem jest zwyczajnie współczesna nauka, mniej lub bardziej kompletne i na bieżąco aktualizowane pojęcia biologiczne wydają się przede wszystkim konieczne”<sup>25</sup>. Wyjaśnienia Maréchala są o tyle istotne, że ukazują ów pomysł podjęcia studiów przyrodniczych nie jako sposób na realizację jakiejś indywidualnej pasji badawczej, lecz jako element szerszej rozumianej koncepcji odnowy myśli scholastycznej dzięki kontaktowi z naukami szczegółowymi, spośród których biologię wybrał on właśnie dlatego, że jej obszar problemowy lokuje się w samym centrum najbardziej palących dyskusji naukowych. O tym, że właśnie taki jest zamysł Maréchala, świadczy chociażby fragment przytaczanego przez Hayena raportu, który Maréchal przygotował w 1901 roku dla swych przełożonych. Píše w nim, podsumowując swe wnioski z okresu studiów nad myślą scholastyczną: „Cała wartość naszych wielkich tez nie zwalnia nas z wypowiedzenia w niejednym punkcie pokornego *mea culpa*; nie waham się tego powiedzieć, pamiętając o tej [jednej – A.R.B.] z naszych nauk [*classes*] i o procederze produkcji podręczników. Dwie ogromne przywary: ignorowanie przeciwników i naiwność naukowa”<sup>26</sup>. Maréchal bowiem będzie umacniał się w przekonaniu – i taka właśnie teza znajdzie się później w jego wygłoszonym w 1908 roku, ale nieopublikowanym wykładzie *Scholastique*

<sup>25</sup> Cyt. za: A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*..., s. 4–5.

<sup>26</sup> Cyt. za: A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme: Le P. Joseph Maréchal (1878–1945)*. „Revue internationale de philosophie” 1954, t. 8, s. 451.

*et Néo-scholastique* – że „normalny rozwój wielkiej tradycji scholastycznej pozostawał w doskonałej harmonii z nieustannym rozwojem poznania eksperymentalnego; jednak – dodaje Maréchal – w rzeczywistości jakiś kontrast między zakrzepniętymi ramami scholastyki [okresu – A.R.B.] dekadencji a postępem eksperymentowania naukowego!”<sup>27</sup>. Dlatego też, jak podkreśla Hayen, komentując stanowisko Maréchala na podstawie fragmentów jego wykładu, „trzeba, aby neotomizm nie ograniczał się do »przepisywania i tłumaczenia«, ale żeby zajął się intensywnie rozwojem wewnętrznego i głębokiego dziedzictwa scholastycznego – z troską o »uchwycenie ducha filozofii współczesnej« i poszukiwanie »tego, co leży najbardziej na sercu prawdziwemu człowiekowi nauki«”<sup>28</sup>. Maréchal podkreśla, że owe obszary poszukiwań wyznacza scholastyce sama współczesna nauka, która wkroczyła w nową fazę metodycznego studium praw wiążących fenomeny, nowego rodzaju eksperymentów i hipotez, a zatem również w fazę nowego typu krytyki samej nauki<sup>29</sup>. Otwarcie scholastyki na tę nową perspektywę dokonało się, w przekonaniu Maréchala, za sprawą szkoły lowańskiej, o czym w 1908 roku wspominał będzie w następujący sposób: „Kilka lat temu ksiądz Mercier z poświęceniem, które można bez zastrzeżeń podziwiać, podjął się przywrócenia życia i ruchu odtworzonej scholastyce. Cały jego program jest skoncentrowany w motcie jego czasopisma [naukowego – A.R.B.]: *nova et vetera*, tradycja zaadaptowana i pomnożona. Nikt się nie zdziwi – dodaje jednak Maréchal – że program tak obszerny jest jeszcze daleki od swej pełnej realizacji. Wypada wszak odnotować więcej niż jeden rodzaj postępu, który zawdzięczamy Wyższemu Instytutowi Filozofii Uniwersytetu Lowańskiego”<sup>30</sup>. W tym kontekście rodzi się natychmiast pytanie, co, konkretnie, szkole lowańskiej zawdzięcza sam Maréchal. Nietrudno bowiem zauważyć, że chęć wprowadzenia myśli scholastycznej w kontakt z najnowszymi rodzajami badań eksperymentalnych w obszarze nauk przyrodniczych mocno przypomina jeden z kluczowych postulatów Mercierowskiego programu neoscholastycznego: postulat syntezy filozofii i nauki<sup>31</sup>. Czy zatem Maréchal czerpie z intuicji lowańskich? Czy zachodzi związek między postulatami lowańczyków i przeczuwanym na razie jeszcze przez Maréchala kierunkiem odnowy scholastyki? Taki związek wydaje się tym bardziej zrozumiały, że kiedy w 1899 roku Maréchal rozpoczyna swoje studium filozofii scholastycznej w kolegium zakonnym w Louvain, Wyższy Instytut Filozofii wychodzi właśnie z poważnego kryzysu, w jaki

<sup>27</sup> J. Maréchal: *Scholastique et Néo-scholastique*, s. 4–5. KADOC, VII-80, boîte 18.

<sup>28</sup> A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme...*, s. 458.

<sup>29</sup> J. Maréchal: *Scholastique et Néo-scholastique...*, s. 19–21, boîte 18.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>31</sup> Por. D. Mercier: *Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności*. [B.tłum.]. Kraków 1904, s. 9.



uwikłany został na skutek intryg osób niesprzyjających Mercierowi, odyskuje przychylności papieża i wkracza w okres najbardziej dynamicznego rozwoju<sup>32</sup>. Przebywając i ucząc się w pobliżu tak prężnie działającego ośrodka myśli neoscholastycznej, Maréchal nie mógł nie poznać głównych założeń programowych szkoły lowańskiej, mającej już własne pismo naukowe, własne laboratoria badawcze i światową renomę neoscholastycznego centrum. Co więcej, podejmując w 1901 roku studia przyrodnicze na Uniwersytecie Lowańskim – choć nie studiuje bezpośrednio w Wyższym Instytucie Filozofii, lecz na Wydziale Nauk Przyrodniczych, a większość czasu spędza w laboratoriach Instytutu Biologii Ogólnej i Cytoologii (tak zwanego Instytutu Carnoya)<sup>33</sup> – musi w pewnym stopniu pozostawać pod wpływem Merciera oraz jego uczniów, co zresztą potwierdza w swych zapiskach, wspominając zaobserwowane u Merciera, cenne dążenie do precyzji w kwestii fundamentalnych pojęć z zakresu metafizyki i ontologii, akcentowane przez przyszłego kardynała w ramach jego wykładu<sup>34</sup>. Wpływ Merciera na Maréchala odnotowuje również Albert Milet, podkreślając, że ten drugi jawi się jako bardzo przywiązany do mistrzów neoscholastyki, zapalony wielbiciel Merciera oraz dzieła, które ten wypełniał w Wyższym Instytucie Filozofii, i dodając jednocześnie, że Maréchal potrafił docenić prawdziwą wartość wysiłku odnowy, która dokonywała się na jego oczach<sup>35</sup>. Czy znaczy to jednak, że Maréchal inspirował się również programem szkoły lowańskiej? Wątpliwości nie ma w tej kwestii Helen J. John, nazywając belgijskiego jezuitę młodszym kolegą Merciera w Louvain<sup>36</sup> i pisząc: „Maréchal podzielał zainteresowanie Merciera relacją nauki i filozofii [...]. W tym sensie – dodaje John – możemy mówić o jednej »lowańskiej tradycji«”<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Katowice 2008, s. 62–72.

<sup>33</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 9.

<sup>34</sup> Por. J. Maréchal: *Addenda: sources doctrinales...*, boîte 17.

<sup>35</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 209. Potwierdzi to zresztą sam Maréchal, zaznaczając we wprowadzeniu do piątego zeszytu swego *Punktu wyjścia metafizyki*: „Pisząc te słowa w samym Louvain, w sąsiedztwie kwitnącego Instytutu Filozofii, założonego przez Jego Eminencję kardynała Merciera, było nam przyjemnie zaświadczyć w prosty sposób o szacunku, jakim darzymy dzieło epistemologiczne, znakomicie zapoczątkowane przez *Kryteriologię*... znamienitego praelata: badania zarazem solidne i na wskroś doskonałe [...] jawią się nam z żywą koniecznością i żałujemy nie tylko ze względu na szacunek, że nie możemy przeanalizować ich szczegółowo w tej pracy”. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 5: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Paris 1949, s. 43, przypis 2. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949.

<sup>36</sup> Por. H.J. John: *Maréchal and the dynamism of intellect*. In: *The Thomist Spectrum*. Edition by H.J. John. New York 1966, s. 139.

<sup>37</sup> Ibidem.



### 2.1.2.2. Perspektywa modyfikacji tradycji lowańskiej

W czasie studiów w Uniwersytecie Lowańskim Maréchal staje się zatem, w sposób bezpośredni, żywym uczestnikiem neoscholastycznej tradycji lowańskiej, wchodząc w kontakt z naukami przyrodniczymi pod kierunkiem Victora Grégoire'a – człowieka o głębokiej kulturze i ogromnej umysłowej otwartości<sup>38</sup> – który kieruje jego badaniami w Instytucie Carnoya<sup>39</sup>. Milet podkreśla, że pod jego wpływem młody student biologii całkowicie oddaje się osobistym poszukiwaniom, a Grégoire orientuje jego zainteresowania w kierunku swych własnych prac, tak że obaj pasjonują się cytologicznym problemem podziału redukcyjnego i autonomii chromosomatycznej w ramach badań nad jądrem komórkowym<sup>40</sup>. Wagę wpływu Grégoire'a akcentuje również sam Maréchal, pisząc, że został przezeń wprowadzony w metody badań biologicznych<sup>41</sup>, co więcej, codzienne kontakty oraz wspólna, czteroletnia praca w laboratoriach ucznia i profesora musiały silnie wpłynąć także na formację intelektualną tego pierwszego – do tego stopnia, że, w przekonaniu Mileta, to właśnie od Grégoire'a zaczerpnął Maréchal ową potrzebę syntezy i skrupulatną, naukową precyzję, przenikające późniejsze jego dzieła<sup>42</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że naukowa opieka Grégoire'a w żaden sposób nie ograniczała autonomii indywidualnych poszukiwań Maréchala, a raczej poszukiwania te inspirowała. I tak, już w 1901 roku rozpoczyna on trwającą trzydzieści dziewięć lat współpracę z „Revue des Questions Scientifiques”, dla którego przygotowuje recenzje rozmaitych publikacji naukowych<sup>43</sup>. W jezuickim

<sup>38</sup> Por. A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione*. Perugia 1978, s. 58–59.

<sup>39</sup> Milet podaje, że Grégoire był bezpośrednim następcą Carnoya na Katedrze Botaniki i Cytologii, prowadząc także, w tym okresie, w którym w Louvain studiował Maréchal, laboratoria mikroskopii, cytologii oraz roślinnej histologii porównawczej. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 10.

<sup>40</sup> Por. ibidem.

<sup>41</sup> Por. J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies...*, boîte 17.

<sup>42</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 10.

<sup>43</sup> W ramach współpracy z „Revue des Questions Scientifiques” Maréchal recenzuje głównie pozycje z zakresu nauk przyrodniczych (botaniki, zoologii, biologii komórkowej), psychologii, psychologii religii, psychologii empirycznej i psychiatrii, ale także z obszaru filozofii – z metafizyki, ontologii, historii filozofii i z filozofii nauki, a nawet prace poświęcone Leonardowi da Vinci; prowadzi też badania nad zjawiskiem spirytyzmu. W okresie swych studiów w Louvain (1901–1905) J. Maréchal pisze następujące recenzje: *Psychology empirical and rational*, by Michael Maher. „Revue des Questions Scientifiques” 1901, t. 49, s. 646–648 [podpisane: H.L.]; *Spiritualité et immortalité*, par V. Bernies. „Revue des Questions Scientifiques” 1902, t. 51, s. 301–306 [podpisane: H.L.]; C.D. Sherborn: „*Index animalium*” (Cambridge 1902). „Revue des Questions Scientifiques” 1903, t. 53, s. 646; F. Le Dantec: „*Les influences astrales*” (Paris 1905). „Revue des Questions Scientifiques” 1905, t. 58, s. 338–341. Kompletną listę wszystkich Maréchalowskich recenzji – listę, którą sporządził sam Maréchal – podaje Albert Milet w pracy zbiorowej *Mélanges Joseph Maréchal* (por. A. Milet: *Bibliographie du père Joseph Maréchal*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1...,

kolegium przy ulicy Récollets naucza fizjologii niewiele młodszych od siebie uczniów<sup>44</sup>; z głową obłożoną kompresami (permanently nawracające migreny) prowadzi obserwacje w laboratoriach Instytutu Carnoya<sup>45</sup>, ale przede wszystkim publikuje własne artykuły: *L'individualité dans la règne organique*, wydany w 1903 roku, oraz *Über die morphologische Entwicklung der Chromosomen im Keimbläschen des Selachiereies* (1904) i *Über die morphologische Entwicklung der Chromosomen im Teleostierei* (1905)<sup>46</sup>. Te dwie ostatnie prace stanowią fragmenty jego rozprawy doktorskiej, zatytułowanej *L'ovogénèse des sélaciens et de quelques autres chordates* (*Oogeneza ryb spodoustych i kilku innych strunowców*), którą przygotowuje pod kierownictwem Grégoire'a i broni z wyróżnieniem w 1905 roku<sup>47</sup>. Oczywiście, zarówno recenzje, jak i biologiczne prace Maréchala z tego okresu nie mają jeszcze jakiegoś wyjątkowego znaczenia dla późniejszego kształtu jego filozofii<sup>48</sup>, niemniej jednak zaczynają się w nich przewijać pewne wątki, które ostatecznie otworzą Maréchalowi drogę do autentycznej refleksji metafizycznej. Z tego też względu Milet podkreśla, że studia biologiczne angażują myślenie Maréchala w kierunku, którego już nigdy nie porzuci, i zwraca uwagę na ujawniającą się już w jego wczesnych pismach tendencję do akcentowania wewnętrznego dynamizmu form żyjących, a także ukazywania owego dynamizmu jako zmierzającego do swego najdoskonalszego wypełnienia w najwyższych, substancjalnych przejawach aktywności, a nawet otwierającego drogę do interpretacji metafizycznej<sup>49</sup>. W konsekwencji wyniki eksperymentów i biologicznych obserwacji nie tylko zwracają uwagę Maréchala w stronę pogłębionego sposobu rozumienia dynamicznych praw rządzących światem przyrody, lecz także pomagają mu dookreślić właściwy, jego zdaniem, charakter relacji zachodzącej między naukami przyrodniczymi a filozofią. Okazuje się bowiem, że badania Maréchala w obszarze biologii nie rozwijają się po linii postulowanego przez szkołę lowańską wiązania empirycznych faktów w celu dokonania

s. 55–64). Milet uwzględnia na tej liście również recenzje pisane w latach 1922–1937 dla „Nouvelle Revue Théologique” oraz, sporadycznie, dla innych pism naukowych („Gregorianum”, „Revue de Philosophie”, „Revue latin”, „La Femme belge”, „Revue des Auteurs et des Livres”, „The Week”, „Le Vannneur”). Por. A. Milet: *Bibliographie du père Joseph Maréchal...*, s. 62–64.

<sup>44</sup> Wykłady Maréchala obejmują cztery godziny tygodniowo. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 10.

<sup>45</sup> Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 18.

<sup>46</sup> Por.: J. Maréchal: *L'individualité dans la règne organique*. „Revue des Questions Scientifiques” 1903, t. 54, s. 378–439; Idem: *Über die morphologische Entwicklung der Chromosomen im Keimbläschen des Selachiereies*. „Anatomischer Anzeiger” 1904, Bd. 25, s. 383–398; Idem: *Über die morphologische Entwicklung der Chromosomen im Teleostierei*. „Anatomischer Anzeiger” 1905, Bd. 26, s. 641–652.

<sup>47</sup> Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 5.

<sup>48</sup> Por. A. Grégoire: *In memoriam...*, s. 88 (696).

<sup>49</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 205–206.

ich filozoficznej syntezy<sup>50</sup>, ale zaczynają się koncentrować na systematycznym wykrywaniu konkretnego, fundamentalnego prawa, które dając podstawę do tłumaczenia kluczowych fenomenów witalnych zachodzących w świecie przyrody, mogłoby zarazem stanowić fundament realistycznej metafizyki. Z tej również perspektywy, ostatecznie, krytykował będzie Maréchal sposób, w jaki neoscholastycy lowańscy realizują swój program kontaktu filozofii z naukami szczegółowymi. „Wyobrażono sobie – pisze – na mocy nie wiem jakiego nieświadomego pozytywizmu, że kumulacja faktów zapożyczonych od nauk, dostarczy bezpośredniego wkładu dla metafizyki. W głębi musiano ograniczyć się do stwierdzenia – i to jest już mimo wszystko coś – że żaden obserwowalny fakt nie przeczy tradycyjnym schematom naszej filozofii lub nawet [...] że taka a taka tendencja naukowa wpisuje się łatwo w taki czy inny arystotelesowski punkt widzenia. Jednak o to, co leży najbardziej na sercu prawdziwemu człowiekowi nauki [...], neoscholastycy, zbyt ufając potocznej nauce, nie wykazali należytej troski”<sup>51</sup>. W konsekwencji Maréchal następująco dookreśla ów zaniedbany przez neoscholastyków obszar: „Jest całkiem naturalne, że dojrzałe umysły, dbające zwłaszcza o dynamiczny aspekt rzeczy i krytykę procesów badawczych, transformują, słusznie czy też nie, to ogólne nastawienie w wymóg filozoficzny. Czy mamy zatem – pyta – czym je usatysfakcjonować – my, których metafizyka sprawia nadmierne wrażenie pozostawania wciąż jeszcze w fazie statycznej i klasyfikacyjnej?”<sup>52</sup>. On sam szansy na sprostanie takiemu wyzwaniu upatruje w próbach dokonania filozoficznej interpretacji kluczowych, dynamicznych procesów obserwowalnych w obszarze nauk przyrodniczych<sup>53</sup>, a zasadność takiego właśnie sposobu kształtowania relacji między filozofią a nauką potwierdzi się dlań w chwili, gdy w dynamicznym prawie rządzącym światem organicznym odkryje również zbieżność z metafizycznym fundamentem filozofii tomistycznej. Wtedy jednak okaże się jeszcze wyraźniej, że Maréchal, choć podąża w kierunku wyznaczonym przez program Merciera, nie kopiuje jego rozwiązań, szukając w ogólnych ramach tego programu własnej drogi i własnych rozstrzygnięć.

<sup>50</sup> Postulat ten wyraźnie formułuje sam Mercier, powołując się przy tym również na słowa kardynała Newmana. Por. D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*. Louvain 1892, s. 19–20.

<sup>51</sup> J. Maréchal: *Scolastique et Néo-scholastique...*, s. 16–17, boîte 18. Choć oceny te zostały sformułowane w ramach wykładu datowanego na 1908 rok, to jednak, jak zauważa Milet, idee w nich wyartykułowane mają swą genezę w latach wcześniejszych (por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 204, przypis 1), a dokładniej, opierają się na obserwacjach z okresu studiów przyrodniczych w Louvain.

<sup>52</sup> J. Maréchal: *Scolastique et Néo-scholastique...*, s. 20, boîte 18.

<sup>53</sup> Taki właśnie zamiar ujawnia chociażby w zakończeniu swego artykułu z 1903 roku, pisząc: „Mam nadzieję, że pokazałem, iż teoria scholastyczna zamiast obawiać się faktów biologicznych – proponuje im jedyną formę metafizyczną, z którą wydają się dziś kompatybilne”. J. Maréchal: *L'individualité dans la règle organique...*, s. 397.

### 2.1.3. Stosunek do filozofii Tomasza z Akwinu

#### 2.1.3.1. Od semiempiryzmu do dynamizmu

Po obronie swej tezy doktorskiej Maréchal powraca do normalnego rytmu formacji w Towarzystwie Jezusowym, podejmując w latach 1905–1909 studia teologiczne, a jednocześnie prowadząc zajęcia z biologii dla młodych jezuitów w łowańskim kolegium przy ulicy Récollets<sup>54</sup>. Studia te, jak zaznacza Albert Milet, są dla niego mocno niesatysfakcjonujące, dlatego ów okres naznaczony jest przede wszystkim osobistymi poszukiwaniami Maréchala, który nie tylko publikuje wiele artykułów z zakresu biologii<sup>55</sup>, lecz także interesuje się problemem relacji wiary i rozumu, fizjologią i patologią życia seksualnego, a nawet kwestiami tak drugorzędnymi z punktu widzenia jego głównego nurtu badań naukowych, jak choćby biografia ojca Lacombe – spowiednika Madame Guyon, mistyczki<sup>56</sup>. Przede wszystkim jednak można zaobserwować wyraźne zorientowanie Maréchala w stronę myśli Tomasza z Akwinu, czemu daje wyraz w 1908 roku, w ramach przywoływanego już wykładu *Scolastique et Néo-scolastique*, stawiając pytanie, co znaczy powrócić do Tomasza<sup>57</sup>. W przekonaniu Daniele'a Moretta, właśnie ten wykład wyznacza moment tomistycznego zwrotu w poglądach belgijskiego jezuitę<sup>58</sup>, jak jednak przypomina Milet, symptomy takiego zwrotu widoczne były u niego znacznie wcześniej. Zdaniem Mileta, już w okresie studium scholastyki w łowańskim kolegium zakonnym Maréchal, konfrontując się ze statycznym racjonalizmem głoszonych tam doktryn, nie tylko skierował się ku naukom przyrodniczym, lecz także podjął decyzję powrotu do źródeł filozofii tomistycznej<sup>59</sup>. Sam Maréchal, w liście do Mileta, w następujący sposób wspomina tamten okres kontaktu z myślą Akwinaty: „Mam

<sup>54</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 10; A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 5.

<sup>55</sup> Por.: J. Maréchal: *Autour de la génération spontanée de la vie. Le radium et la vie*. „Revue des Questions Scientifiques” 1906, t. 59, s. 321–333; Idem: *Sur le mécanisme des sécrétions digestives*. „Revue des Questions Scientifiques” 1906, t. 59, s. 333–342; Idem: *Ontogénèse et Phylogénèse*. „Revue des Questions Scientifiques” 1907, t. 61, s. 174–218, 423–448; Idem: *L'ovogénèse des séliaciens et de quelques autres chordates*. „La Cellule” 1907, t. 24, s. 5–239 (tekst rozprawy doktorskiej); Idem: *Le premier développement de l'ovocyte 1 chez les Rajides*. „La Cellule” 1909, t. 26, s. 5–24.

<sup>56</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 10–11.

<sup>57</sup> Por. J. Maréchal: *Scolastique et Néo-scolastique...*, s. 10, 22, boîte 18.

<sup>58</sup> Por.: D. Moretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero...*, s. 43; Idem: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 100.

<sup>59</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 204.

wrażenie, że od pierwszych lat moich studiów filozoficznych głównym źródłem »problemów« było dla mnie sam na sam z tekstami św. Tomasa. Szukając sposobu uchwycenia koherencji systemu tomistycznego, przedzierałem się najpierw do przodu przez fragmenty, przez grupy kwestii [...]. Przed końcem trzech pierwszych lat widziałem jasno, w jaki sposób charakterystyczne tezy metafizyki św. Tomasza porządkują się, poczynawszy od pary akt – możliwość; jednak krytyczna logika [tej metafizyki – A.R.B.] była dla mnie niejasna zwłaszcza w dwóch punktach: [w kwestii – A.R.B.] usprawiedliwienia metafizycznego realizmu na płaszczyźnie krytycznej refleksji; [w kwestii – A.R.B.] problemu naukowej indukcji. Mój debiutancki esej, dotyczący tego ostatniego problemu [chodzi o *Induction scientifique* z 1900 roku – A.R.B.] [...], wiele mnie nauczył, jednak przyniósł tylko rozwiązania sztuczne, których kruchość dostrzegałem ja sam [...]. Przypominam sobie towarzyszące mi żywe wrażenie, że brakuje mi jeszcze klucza do metafizyki scholastycznej<sup>60</sup>. Ów pierwszy okres naukowego rozwoju Maréchala Daniele Moretto określa więc jako semiempiryczny, stwierdzając, że do 1902 roku, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że belgijski jezuita „interesuje się [...] kwestiami naukowymi i [...] chce oddać sprawiedliwość metafizycznemu realizmowi, to wówczas refleksję krytyczną, o której mówi, należy rozumieć jako instrument usprawiedliwienia metafizyki w oczach nauki empirycznej. Ale – dodaje Moretto – to nastawienie spełza na niczym, ponieważ »akt« i »możliwość« tworzą jeszcze dwa elementy ujmowane w sposób statyczny [...]. Maréchal jest tu scholastykiem semiempirystą; przywiązany do fenomenicznej rzeczywistości, nie potrafi na razie wyjaśnić powszechności i konieczności, zwłaszcza jeśli chodzi o generalizację nauk (problem indukcji) lub o rzeczywistości, które nie mogą być sprowadzone do eksperymentalnej oczywistości (problem metafizycznego realizmu)”<sup>61</sup>. Sytuacja zaczyna się zmieniać wówczas, gdy w trakcie studiów w Louvain Maréchal odkrywa dynamizm zasad rządzących światem przyrody. I chociaż dynamizm ten akcentuje głównie w publikacjach z zakresu biologii, a w tych pracach, w których obecne są wątki filozoficzne, pisze raczej ogólnie o potrzebie odnowy myśli scholastycznej<sup>62</sup>, to jednak bez wątpienia idea dynamizmu już wten-

<sup>60</sup> List *Joseph* Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku. In: *Abbé Milet (1943–1946)...*, boite 19; por. także A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 95.

<sup>61</sup> D. Moretto: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal...*, s. 101–102. W sposób najbardziej obszerny kwestię semiempiryzmu w ujęciu Maréchala analizuje Moretto w swej książce *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*. Por. D. Moretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero...*, s. 11–46.

<sup>62</sup> Albert Milet za szczególnie istotną w tym względzie uznaje pierwszą recenzję Maréchala, przygotowaną w 1901 roku dla „Revue des Questions Scientifiques”, zwracając uwagę właśnie na postulowaną w niej potrzebę odnowy scholastyki (por.: A. Milet: *Les premiers*



czas, niepostrzeżenie, zaczyna wpływać na jego osobiste próby interpretacji myśli Akwinaty. Wydaje się bowiem, że właśnie tak należy rozumieć słowa, które w swym liście do Mileta umieszcza Maréchal zaraz po stwierdzeniu, że na etapie studium filozofii w jezuickim kolegium nie miał jeszcze klucza do scholastycznej metafizyki, jednak odkrył go, „zdając sobie niewiele później sprawę [podkr. – A.R.B.] z konieczności »dynamicznej« realności pary akt – możliwość”<sup>63</sup>, którą, jak wspomina, „aż do tamtej pory traktowałem jako asocjację pojęć komplementarnych, na sposób funkcji algebraicznej, a zwłaszcza przeczuwając aplikacje tej dynamicznej pary w dziedzinę poznania. Jednakże – dodaje belgijski jezuita – jeżeli wspomnienia mnie nie mylą – [kolejny – A.R.B.] etap bezpośrednio następujący nie był zastosowaniem mego szczęśliwego odkrycia do problemu krytycznego, lecz metodyczną eksploracją ontologii umysłowych operacji według św. Tomasza”<sup>64</sup>. Nasuwa się tu jednak pytanie, jaką dokładnie wizję filozofii ma na myśli Maréchal, mówiąc w takim kontekście o św. Tomaszu. On sam, w pewnym sensie, również zastanawia się nad tą kwestią i właśnie w 1908 roku po raz pierwszy, jak się wydaje, próbuje udzielić na tak postawione pytanie kompletnej odpowiedzi.

### 2.1.3.2. Tomistyczny arystotelizm

Podjmując w ramach wykładu *Scholastique et Néo-scholastique* refleksję nad istotą filozofii św. Tomasza, Maréchal stawia pytanie, czy współczesny neotomizm „jest identyczny co do treści i ducha z tomizmem średniowiecznym?”<sup>65</sup>, i odpowiada jednocześnie: „Nie, to niemożliwe”<sup>66</sup>. W tym kontekście wskazuje w nauczaniu Tomasza wiele kwestii przedawionych, które w procesie restauracji jego myśli musiały zostać odcię-

*écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 23; J. Maréchal: *Psychology empirical and rational*, by Michael Maher..., s. 646–648). Natomiast Daniele Moretto akcentuje wagę drugiej, poświęconej książce Victora Berniesa, recenzji Maréchala, w której, w jego przekonaniu, znaleźć można nie tylko zaakcentowaną konieczność dostosowania myślenia scholastycznego do wymogów współczesnych, lecz także pierwsze próby filozoficznej adaptacji idei dynamizmu. Por.: D. Moretto: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal...*, s. 104–106; J. Maréchal: *Spiritualité et immortalité*, par V. Bernies..., s. 301–306.

<sup>63</sup> List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku..., boite 19.

<sup>64</sup> Ibidem. To „szczęśliwe odkrycie” jest o tyle istotne, że ostatecznie, jak podkreśla Matthia Chen, „zastosowanie dynamicznej pary akt – możliwość do dziedziny poznania stało się dziełem Maréchala, czy raczej jego najbardziej osobistym wkładem w epistemologię”. M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal*. Rome 1960, s. 7–8.

<sup>65</sup> J. Maréchal: *Scholastique et Néo-scholastique...*, s. 10, boite 18.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 10–11.



te<sup>67</sup>, podkreślając jednocześnie nieco dalej, że „scholastyka mogłaby, jak się wydaje, bez negowania swej uprawnionej tradycji [...], grać ważną rolę w filozofii współczesnej. Na to musiałaby lepiej zaadaptować się do problemów, które wyczuwamy, że rozgrywają się wokół nas, i rozwinąć w konsekwencji ukryte w niej ziarno postępu”<sup>68</sup>. „Powróćmy więc do św. Tomasza. Co to znaczy? – pyta w efekcie Maréchal i podsumowuje – [...] idźmy szukać aż do Tomasza naszego punktu wszczęcia w wielką tradycję filozoficzną. Powróćmy do »ducha« św. Tomasza: [...] byłoby dziecinne chcieć uwolnić się od dzieła tradycyjnego. Jednak musimy zrobić więcej: musimy ścigać i rozwijać to dzieło. Za taką cenę nastąpi sukces restauracji neotomizmu. Jeśli filozofia Tomasza – konkluduje Maréchal – przedstawia dla myślenia katolickiego nie konieczny etap, lecz stadium wykończenia, punkt docelowy, jestem przekonany, że scholastyka jest martwa”<sup>69</sup>. Widać zatem wyraźnie, że fakt połączenia przez Maréchala w 1908 roku koncepcji odrodzenia filozofii Tomasza z restauracją scholastyki i, co za tym idzie, dążenie do powiązania jej z problemami współczesnymi (także za cenę pozbycia się z tomizmu kwestii nieaktualnych), a przede wszystkim uznanie myśli Akwinaty raczej za pewien etap niż za kres filozoficznego dociekania wyraźnie sytuują Maréchala w pobliżu lowańskiej neoscholastyki. Tomasz nie jest więc dla Maréchala autorytetem, któremu należy się bezwzględne posłuszeństwo i w którego systemie nie można by naruszyć ani litery, nawet jeśli z perspektywy współczesnej stoi ona w sprzeczności z duchem owego systemu. Wydaje się tu odsłaniać ta sama wolność wobec autorytetu, którą jako istotny element programu szkoły lowańskiej następująco akcentował Józef Zawadzki, parafrazując słowa Désiré Merciera: „Systemu św. Tomasza nie należy brać ani za ideał, którego nie wolno prześcignąć, ani za barierę hamującą twórczość umysłu, której nie wolno przekroczyć. Natomiast, skoro ten system uznano za wartościowy, zarówno roztropność, jak i skromność każą go wziąć co najmniej za punkt wyjścia”<sup>70</sup>. Co więcej, do stanowiska lowańczyków w kwestii sposobu odnowy myśli Tomasza zbliża Maréchala nie tylko wolność wobec autorytetu Akwinaty, lecz także sposób rozumienia jego dziedzictwa w kontekście tradycji perypatetyckiej. Chodzi tu zwłaszcza o stosunek do filozofii Arystotelesa, której interpretację Maréchal – jak sam zaznacza – przejął od Felixa Ravaissona<sup>71</sup>. To właśnie o Arystotelesie napisze belgijski jezuita, przy okazji

<sup>67</sup> Maréchal nie jest jednak w tej kwestii bezkrytyczny, przypominając, że owo odcinanie dokonywało się niejednokrotnie ze szkodą dla myśli Tomasza i deformowało jego filozofię. Por. ibidem, s. 10–17.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 18.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 22; por. także A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme...*, s. 459.

<sup>70</sup> J. Zawadzki: *Filozof-Kardynał Mercier (1851–1926)*. „Znak” 1961, nr 4, s. 491.

<sup>71</sup> Por. J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies...*, boite 17. Wpływ Ravaissona na rozumienie filozofii Arystotelesa zaznacza również Albert Milet, pisząc, że w 1902

recenzji książki Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin, że ze względu na posiadane dary naturalne oraz heroizm myślenia był pierwszorzędną postacią wśród największych umysłów, jednym ze światel ludzkości<sup>72</sup>, a jego doktryna „dzięki średniowiecznym scholastykom, zwłaszcza św. Tomaszowi z Akwinu, miała to wyjątkowe szczęście być zaadaptowaną i – można tak powiedzieć – ochrzczonej przez Kościół katolicki”<sup>73</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że Denis J.M. Bradley, próbując uchwycić istotę Maréchalowskiego sposobu rozumienia filozofii Tomasza z Akwinu, stwierdza: „Wspólne słownictwo Arystotelesa i Akwinaty zrodziło ideę, że w swych wewnętrznych zasadach i strukturze filozofia Arystotelesowska podlega chrześcijańskiej korekcie [...]. Takie było przekonanie Maréchala”<sup>74</sup>. Podobne było również przekonanie Merciera, którego uznanie dla „koncepcji św. Tomasza jako modelu w filozofii – pisał David A. Boileau – nie tyle jest preferencją dla oryginalnej pozycji Tomasza, broniącej taką, jaką ona jest, ile preferencją dla Tomasza jako tego, który najlepiej przedstawił klasyczną, rozpoczynającą się wraz z Arystotelesem tradycję filozoficzną”<sup>75</sup>. W konsekwencji im bliżej Maréchalowi do stanowiska Merciera, tym dalej mu do neotomizmu Étienne'a Gilsona, który postulował powrót do nieznieskształconej myśli Tomasza, uważając, że tomizm wywodzi się z arystotelizmu nie w sposób ewolucyjny, lecz rewolucyjny<sup>76</sup>. I tak jak Mercier w celu sprecyzowania swego sposobu rozumienia filozofii Akwinaty używa zazwyczaj określenia *scholastyczny perypatetyzm*, tak też Maréchal często będzie mówił o *tomistycznym arystotelizmie*<sup>77</sup>, podkreślając, że „arystotelizm, doprecyzowany i dopełniony – poprawiony, jeśli można tak powiedzieć – przez scholastyków, a w szczególności przez św. Tomasza, odpowiada na warunki”<sup>78</sup>, jakie stawia myśl nowożytna. W takim też sensie Maréchal, jak pisze André Hayen, „był przekonany tomistą. Wsparta na stałym odwołaniu do źródeł, jego wierność św. Tomaszowi obwieszcza się jako zarazem integralna i osobista”<sup>79</sup>.

roku Ravaisson objawił Maréchalowi głęboko finalistyczny charakter perypatetyckiego idealizmu. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 214.

<sup>72</sup> Por. J. Maréchal: *Aristote, par le R.P. M.-D. Roland-Gosselin O.P.* „Revue des Questions Scientifiques” 1928, t. 13, s. 500–501.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 501.

<sup>74</sup> D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics*. „The Thomist” 1975, vol. 39, s. 637.

<sup>75</sup> D.A. Boileau: *Cardinal Mercier: A memoir*. Introduction by R. Aubert. Preface by G. Danneels. Leuven 1996, s. 41.

<sup>76</sup> Por. D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics...*, s. 637.

<sup>77</sup> Por.: É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 59; B. Romeyer: *Le thomisme devant la philosophie critique, par le J. Maréchal S.J.* „Archives de philosophie” 1927, vol. 5, s. 343. Matthia Chen pisze natomiast w odniesieniu do Maréchala o filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Por. M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective...*, s. 8.

<sup>78</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 39.

<sup>79</sup> Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 8. Ów „osobisty” charakter tomizmu Maréchala potwierdzają fragmenty jego dwóch listów, które przytacza Hayen:

### 2.1.3.3. Idea dynamicznej celowości intelektu

Charakterystyczny, bądź też – jak pisze André Hayen – „osobisty”, rys tomizmu Maréchala, ujawniając się coraz silniej od 1908 roku, odbiega jednak od wcześniejszego rozumienia filozofii scholastycznej przez belgijskiego jezuitę nie tylko ze względu na samą kwestię wyraźnie postulowanego powrotu do myśli Tomasza, czy też jasno wyrażony, ogólny stosunek do filozofii i autorytetu Akwinaty. O ile bowiem jeszcze pod koniec studiów przyrodniczych Maréchala jego analizy filozoficzne nie wykraczają poza podstawowe nauczanie scholastyczne<sup>80</sup>, o tyle teraz, u kresu studiów teologicznych, po trzech latach indywidualnych poszukiwań, pojawiają się w Maréchalowskich analizach wątki nowe, do tej pory nieakcentowane, choć kluczowe dla zrozumienia istoty jego tomistycznej interpretacji arystotelizmu. Rok 1908 jest w tym względzie przełomowy przede wszystkim dlatego, że Maréchal, który przyjmuje wówczas również święcenia kapłańskie<sup>81</sup>, oprócz wygłoszenia wykładu *Scolastique et Néo-scolastique* publikuje także fundamentalny i uważany przez większość komentatorów za przełomowy w jego naukowej karierze artykuł *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* (*W związku z poczuciem obecności u osób niereligijnych i u mistyków*)<sup>82</sup>. Można w nim znaleźć najistotniejsze, charakterystyczne dla jego późniejszego, dojrzałego ujęcia tomizmu idee, w tym zwłaszcza ideę dynamicznej celowości intelektu. „Umysł – pisze bowiem Maréchal – nie jest wyłącznie kolekcją połączonych obrazów, nie jest również tylko bezwładnym i receptywnym substratem metafizycznym tych obrazów; jest »władzą aktywną« [*puissance active*], siłą spolaryzowaną w kierunku czegoś, ku czemu aspiruje [...]. Aby osiągnąć korzeni afirmacji, badanie [...] musi podążać za celowością intelektu, aż do jej ostatecznych granic, od jej pierwszego źródła, aż po ostateczny kres”<sup>83</sup>.

pierwszy, adresowany do Éphrema Longprégo, w którym Maréchal podkreśla, że preferuje filozofię Tomasza, bo jej fundamentalne założenia wydają mu się najwłaściwsze; drugi, skierowany do Blaise’a Romeyera, w którym pisze, że jest integralnie tomistą ze względu na osobiste przekonania. Por. ibidem.

<sup>80</sup> Por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 31.

<sup>81</sup> Milet podaje datę 16 sierpnia 1908 roku. Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 11; A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 6.

<sup>82</sup> Albert Milet przekonuje, że główny zarys rozwiązania, do którego Maréchal odwołuje się w tym artykule, stanowi podstawę jego całego myślenia filozoficznego (por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 18), natomiast André Hayen i Édouard Dirven, przywołując inną wypowiedź Mileta, mówią o kamieniu węgielnym całego dzieła Maréchala. Por.: A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 6; É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 15; A. Milet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)...*, s. 25.

<sup>83</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. 102. Artykuł Maréchala *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* ukazał się pierwotnie w dwóch częściach, w ramach dwóch kolejnych tomów „Revue des Questions Scienti-

„Odnajdziemy tutaj – dopowie nieco dalej Maréchal – [...] bardzo wyraźny, lecz niedostatecznie zanalizowany punkt widzenia dawnej tomistycznej psychologii”<sup>84</sup>. Ów celowościowy dynamizm, w którym Maréchal odkryje samo serce tomizmu, zawładnie jego myśleniem na tyle, że jako fundamentalna idea filozoficzna znajdzie swój wyraz w kolejnych publikowanych przez belgijskiego jezuitę w 1912 roku, niezwykle istotnych artykułach: we wspomnianym już *Science empirique et psychologie religieuse* oraz w *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* (O kilku cechach charakterystycznych mistyki chrześcijańskiej)<sup>85</sup>. Maréchal będzie w nich pisał o afirmacji jako o zwieńczeniu ruchu umysłu dynamicznie zorientowanego na stanowiącą jego cel jedność bytu<sup>86</sup> oraz wskaże wewnętrzną celowość jako zasadę poznawczej i dążeńiowej aktywności człowieka<sup>87</sup>. Co więcej, fundamentalna idea dynamizmu staje się dla Maréchala także punktem wyjścia krytyki przyjętego w szkole lowańskiej stosunku do filozofii Tomasza – podobnie, jak w wypadku sposobu realizacji przez lowańczyków ich programowo założonego kontaktu z naukami szczegółowymi. Podkreśla to Albert Milet, przekonując, że Maréchal, choć przywiązany do neoscholastyki lowańskiej, zarzuca jej przedstawicielom brak pogłębionego ujęcia tradycyjnej myśli scholastycznej właśnie w kwestii dynamicznych zasad fundujących średniowieczną syntezę tomistyczną<sup>88</sup>. „Nie wydaje się aż do dziś – pisze natomiast sam Maréchal – aby [w Louvain – A.R.B.] zajmowano się intensywnie wewnętrznym i głębokim rozwojem dziedzictwa scholastycznego”<sup>89</sup>, po czym stawia pytanie: „Dlaczego nie rozwijać studium relacji intelektu i celowości bytu oraz innych kwestii, z których wynika, że aktywność, dynamizm są samą podstawą prawdziwego tomizmu?”<sup>90</sup>.

fiques” (1908, t. 64, s. 527–563; 1909, t. 65, s. 219–249, 376–426), a następnie przedrukowany został w pierwszym wydaniu książki Maréchala *Études sur la psychologie des mystiques* (por. J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris–Bruges 1924, s. 66–179). W drugim wydaniu *Études sur la psychologie des mystiques* również został zamieszczony, ale pod nieco zmienionym tytułem: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. Z tego wydania pochodzi również przywołany cytat.

<sup>84</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 110.

<sup>85</sup> Podobnie jak w wypadku artykułu *À propos du sentiment de présence...*, zarówno tekst *Science empirique et psychologie religieuse*, opublikowany źródłowo w 1912 roku w „Recherches de Science religieuse” (t. 3, s. 1–61), jak i tekst *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, wydany w tym samym roku w „Revue de Philosophie” (t. 12, s. 416–488), ukazały się i w pierwszym, i w drugim wydaniu pierwszego tomu *Études sur la psychologie des mystiques*; drugi z owych artykułów – w wydaniu późniejszym, pod nieco zmienionym tytułem: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* (Kilka cech charakterystycznych mistyki chrześcijańskiej).

<sup>86</sup> Por. J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., 1938, s. 6.

<sup>87</sup> Por. J. Maréchal: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., 1938, s. 174–175.

<sup>88</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 209.

<sup>89</sup> J. Maréchal: *Scholastique et Néo-scholastique...*, s. 16, boîte 18.

<sup>90</sup> Ibidem, s. 21.

W konsekwencji, gdy to właśnie przekonanie o fundamentalnej roli dynamizmu krystalizuje się Maréchalowi w postaci koncepcji intelektualnej celowości, pozwala mu pozostać w ogólnych ramach lowańskiej tradycji, a jednocześnie – podobnie jak w wypadku relacji filozofii i nauk szczegółowych – poszukiwać w niej własnej ścieżki odpowiedzi na fundamentalne pytania, z którymi zmagania rozpoczął Mercier i jego uczniowie. Ścieżka ta prezentuje się wyraźnie w 1913 roku, kiedy to Maréchal publikuje niezwykle ważną recenzję książki Domenica Lanny, zatytułowanej *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino*, w której to recenzji można już znaleźć, jak podkreśla Armando Savignano, ogólny zarys całego filozoficznego programu Maréchala, u którego podstaw znajduje się dynamiczno-finalistyczna (celowościowa) interpretacja myśli Tomasza z Akwinu<sup>91</sup>. Maréchal chwali bowiem autora właśnie za wskazanie celowości jako bazy fundującej relację prawdziwości, ale jednocześnie gani go za zbytnią nieśmiałość w rozwinięciu tej kwestii, podkreślając, że w słowach Lanny nie można jeszcze wyczuć „zuchwale idealistycznego” powiewu prawdziwego tomizmu<sup>92</sup>. Co więcej, zwracając uwagę na konieczność wydobycia i poprawnego zinterpretowania poglądów Akwinaty w kwestii celowości, wymienia konkretne problemy, które powinny być z tej perspektywy prze-myślane: między innymi problem zdefiniowania i usprawiedliwienia pozytywnej wartości poznania analogicznego, problem prawomocności afirmacji odnoszących się do świata ultrafenomenalnego, a także kwestię zasady potencjalności władzy poznawczej, aprioryczności czasu i przestrzeni, wartości przedstawienia, relacji celowości intelektu do celowości woli, podstawowej natury sądu i funkcji syntetycznej intelektu<sup>93</sup>; innymi słowy, wskazuje wszystkie te kwestie, które podejmie później w ramach swojego fundamentalnego dzieła *Punkt wyjścia metafizyki*<sup>94</sup>. W tym kontekście Milet podkreśla, że w 1913 roku podstawowe zręby tomizmu Maréchala są już w pełni ukształtowane i gotowe do systematycznego rozwinięcia<sup>95</sup>, a proces ten, jak wspomina sam Maréchal, rozpocznie się od wykładów

<sup>91</sup> Por. A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 99.

<sup>92</sup> Por. J. Maréchal: *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, par M. Domenico Lanna*. „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 24, s. 632.

<sup>93</sup> Por. ibidem, s. 632–633.

<sup>94</sup> Zwraca na to uwagę sam Maréchal, dopisując później na rękopisie swej recenzji następującą notkę: „Zachować jako wskazówkę ogólnych nastawień, z których wyjdzie (w 1917 roku) *Punkt wyjścia metafizyki* [chodzi o jego pierwszą, nieopublikowaną redakcję, która później uległa modyfikacjom – A.R.B.]” (por. J. Maréchal: *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, par M. Domenico Lanna*. KADOC, VII-80, boîte 17). W tej samej nocy Maréchal odesła również do swego tekstu *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* (por. ibidem), z czego można wnioskować, że on sam łączy oba teksty jako źródłowo fundujące jego koncepcję dynamicznego rozumienia tomizmu.

<sup>95</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 39; Idem: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)...*, s. 47.



z epistemologii wygłoszonych w latach 1914–1915<sup>96</sup>. Nie sposób jednak nie postawić pytania o to, jakie dokładnie czynniki wpłynęły na takie właśnie ukształtowanie owych zrębów, sprawiając, że młody doktorant, który u początków swych przyrodniczych studiów ma wyłącznie elementarną wiedzę z zakresu scholastycznej filozofii i koncentruje się w swych badaniach na problematyce biologicznej, obserwując dynamiczne zasady rządzące światem organicznym, sformułuje po kilku latach kompletny program odnowy tomizmu, oparty na koncepcji dynamicznej celowości intelektu i gotowy do systematycznej eksploracji prowadzącej do krytycznego ugruntowania realistycznej metafizyki. Niewątpliwie, głównym czynnikiem wpływu, jak przekonuje sam Maréchal, będzie „pewien stopień pogłębienia tomistycznej metafizyki poznania”<sup>97</sup>, a Marie de la Croix podkreśla, że zdecydował się on „podjąć z pierwszej ręki studium św. Tomasza. Potoczne – dodaje – czy też »klasyczne« interpretacje wydawały mu się niesatysfakcjonujące i nie mogły należycie podołać uprawnionym wymogom krytycznej refleksji”<sup>98</sup>. Czy jednak lektura *Summa contra gentiles*<sup>99</sup> i innych tekstów Tomasza, w czasie studiów teologicznych po doktoracie, jest czynnikiem wystarczającym? Bez wątpienia – nie. Świadczy o tym choćby spora lista wypisanych przez Maréchala osób i dzieł, ukazująca źródła wpływów, którym podlegał<sup>100</sup>. Trzeba bowiem w tym miejscu dodać, że już od początku studiów przyrodniczych, a nawet i wcześniej, w okresie studium scholastyki, równoległe do swych podstawowych badań belgijski jezuita wszedł także w intensywny kontakt z dziełami z zakresu psychologii i psychologii empirycznej, a w ramach studiów biologicznych uważnie analizował również problemy z zakresu witalizmu i ewolucjonizmu; nie należy także pomijać jego późniejszego studium metodologii nauk i psychoanalizy. Miało to oczywiście wpływ nie tylko na sam fakt, że empirycznie zaobserwowany dynamizm świata biologicznego znalazł swe teoretyczne ugruntowanie w tomistycznej zasadzie celowości, lecz przede wszystkim na sposób, w jaki ową zasadę wdrożył później Maréchal do odnowy tomistycznego myślenia i ufundowania podstaw realistycznej metafizyki podmiotu poznającego. Aby więc dokładnie zrozumieć, jak, przyjąwszy za punkt oparcia koncepcję dynamicznej celowości intelektu, będzie chciał Maréchal rozwiązać problem krytyczny, dążąc do restauracji tomizmu, trzeba przyrzeć się najpierw, jak koncepcja ta kształtowała się w jego filozoficznych poglądach, pod wpływem owych pozostałych oddziałujących nań czynników.

<sup>96</sup> Por. J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies...*, boîte 17.

<sup>97</sup> *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku...*, boîte 19.

<sup>98</sup> M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1971, t. 93, année 103, s. 983.

<sup>99</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 210, przypis 3.

<sup>100</sup> Por. J. Maréchal: *Addenda: sources doctrinales...*, boîte 17.



## 2.2. Geneza koncepcji dynamicznej celowości

### 2.2.1. Idea celowości w pracach biologicznych

#### 2.2.1.1. Witalizm *contra* mechanicyzm

Próbując dookreślić wpływ, jaki na kształt Maréchala koncepcji dynamicznej celowości intelektu w ramach tomizmu wywarły jego badania w zakresie biologii i nauk przyrodniczych, trzeba przede wszystkim przypomnieć za Agostinem Gemellim, że celem studiów w Uniwersytecie Lowańskim było przygotowanie belgijskiego jezuitę do nauczania filozofii<sup>101</sup>. Wiąże się to z faktem, że psychologia empiryczna, którą w zamyśle przełożonych miał w przyszłości wykładać Maréchal, a której jądro, w jego przekonaniu, stanowiła biologia, konstytuowała wówczas nie tyle zupełnie niezależną dyscyplinę naukową, ile raczej nowy obszar badawczy, skupiający w sobie, niczym w soczewce, kluczowe pytania natury filozoficznej. Nie dziwi zatem fakt, że dla swoich prac biologicznych poszukuje Maréchal jakiejś systematyzacji filozoficznej i że próbuje sięgać do tradycji scholastycznej, której odnowa przez kontakt z naukami eksperymentalnymi leży mu bardzo na sercu. Po okresie studium scholastyki w lowańskim kolegium Maréchal widzi wyraźnie, że do takiej systematyzacji nie nadaje się statyczny racjonalizm<sup>102</sup>; dlatego też wraz z podjęciem studiów przyrodniczych zaczyna poszukiwać innych rozwiązań. Podpowiada mu je przywołany już wcześniej Victor Grégoire<sup>103</sup>, do którego osoby trzeba w tym miejscu powrócić. To właśnie on – w swojej pracy naukowej, oprócz wspomnianych badań cytologicznych, w ramach których prowadził także doktorat Maréchala – zajmował się również dwoma istotnymi problemami z zakresu biologii ogólnej: problemem dziedziczności i problemem początków życia w kontekście ewolucji, poszukując dla

<sup>101</sup> A. Gemelli: *Necrologio: Il P. Giuseppe Maréchal S.J. ...*, s. 224.

<sup>102</sup> W przekonaniu Daniele'a Moretta, pokazuje to wyraźnie wspomniany już, wczesny tekst *Induction scientifique*, w którym, obawiając się, „że jakakolwiek spontaniczność zrujnowałaby pewność indukcji [...], Maréchal odrzuca wszelki dynamizm i proponuje statyczny racjonalizm, fundujący wszelką pewność na [...] pierwszej zasadzie” (por. D. Moretto: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal...*, s. 102). W konsekwencji sam jego autor uznaje tekst za niesatysfakcjonujący, co potwierdza również tezę, że dopiero studia przyrodnicze otwierają Maréchala na ideę dynamizmu.

<sup>103</sup> Por. niniejszy rozdział, punkt zatytułowany *Studia przyrodnicze w Louvain*.

nich rozwiązań przeciwstawiających się biologicznemu mechanicyzmowi i odwołujących się do dynamicznej, otwartej na wątki filozoficzne wizji biologii<sup>104</sup>. Maréchal przejmując badawcze zainteresowania swego nauczyciela i za jego namową podejmuje również około 1902 roku studium pism Hansa Driescha, uważanego za ożywiciela scholastycznego witalizmu i akcentującego nieredukowalny charakter celowościowego dynamizmu form żywych<sup>105</sup>. To właśnie w pismach Driescha styka się Maréchal z ideą celowości ukazaną w kontekście biologicznie zinterpretowanej, Arystotelesowskiej koncepcji *entelechi*<sup>106</sup>. Omawiając, w nawiązaniu do prac Grégoire'a, koncepcję Driescha, Armando Savignano podkreśla, że owa *entelechia* odgrywa w niej rolę zasady witalnej, „czegoś, co jest ostateczną racją rozwoju i od czego zależy proporcjonalne zróżnicowanie systemu ekwipotencjalnego, [co – A.R.B.] nie zawiera żadnej przyporządkowanej przestrzennie części, ale jest zasadą aktywności”<sup>107</sup>. Ponadto w takim kształcie odgrywa ona również rolę zasady indywidualizacji i jedności bytów żywych, pozwalając zinterpretować zachodzenie fenomenów witalnych nie tylko w kontekście przyczynowości sprawczej, lecz także, a może przede wszystkim, przyczynowości celowej – jako dążenie do osiągnięcia optymalnego stanu doskonałości<sup>108</sup>. Właśnie ta idea bardzo silnie oddziaływała na Maréchala. Co prawda, jak zauważa Albert Milet, jeśli w jego pierwszych, publikowanych od 1901 roku, recenzjach „podkreślić więcej niż raz charakterystyczne wyrażenia, jak na przykład »dynamizm«, »dynamiczny punkt widzenia«, »wewnętrzna celowość«, zwroty te kryją sens zbyt jeszcze nieokreślony, aby je przeceniać”<sup>109</sup>; jednak sytuacja ta zmienia się już w 1903 roku, gdy Maréchal publikuje swój pierwszy artykuł *L'individualité dans la règne organique* (*Indywidualność w świecie organicznym*). W tekście tym, oprócz bezpośredniego odwołania do eksperymentów Driescha<sup>110</sup>, zaznacza się już silnie wyakcentowana idea celowości. Maréchal bowiem, wychodząc od pojęcia komórki jako swoistego atomu biologicznego – fundamentalnej jednostki świata organicznego – i ukazując najpierw historię jej rozumienia, a następnie podając definicję, próbuje wskazać racje przemawiające za przypisaniem

<sup>104</sup> Por. A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 58–61.

<sup>105</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 206; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 7. W tym samym czasie badania nad Drieschem i ogólnie, nad całym ruchem antymechanistycznym w biologii podejmuje sam Grégoire, czego owocem są dwie jego prace: V. Grégoire: *Le mouvement antimécaniciste en biologie*. „Revue des Questions Scientifiques” 1905, t. 13, s. 1–36; Idem: *Le matérialisme contemporain et le problème de la vie*. Bruxelles–Paris 1908.

<sup>106</sup> Por. A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 62–63.

<sup>107</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>108</sup> Por. ibidem, s. 63–65.

<sup>109</sup> A. Milet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)...*, s. 24.

<sup>110</sup> Por. J. Maréchal: *L'individualité dans la règne organique...*, s. 421, 429.

komórce cech indywiduum, a w konsekwencji – za możliwością utożsamienia jej z substancją<sup>111</sup>. „W świecie organicznym – stwierdza ostatecznie – subsystencja i indywidualność nie są realizowane poniżej [poziomu – A.R.B.] komórki”<sup>112</sup>. W tym kontekście Maréchal podkreśla wyraźnie: „Jeśli manifestacje witalne wzięte same w sobie nie przekraczają własności materii nieorganicznej, ich porządek, korelacja, zdolność adaptacji, konwergencja – powiedzmy to otwarcie – ich *celowość* znajduje rację dostateczną tylko w jedności energii źródłowej, substancjalnej, wywołującej serię działań i uzewnętrzniającej się pod rozmaitymi formami aktywności, których bezpośrednie efekty obserwujemy”<sup>113</sup>. Oczywiście, nasuwa się natychmiast pytanie, do jakiego rozumienia celowości Maréchal się odwołuje. On sam bowiem doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że próba ujęcia celowości jako wewnętrznej, witalnej siły, rozciągającej się w pewnym sensie na wszelkie zewnętrzne przejawy aktywności organizmu, może skutkować posadzeniem o próby wprowadzenia w obszar nauk empirycznych zasad metafizycznych<sup>114</sup>. Maréchal jest tego świadomy i nie unika takiej perspektywy. „Zważmy – pisze – na to słowo »celowość«: jest ono dość ulotne i może przysporzyć pewnych nieporozumień. Czy uznajecie wprost – pyta retorycznie swych domniemanych adwersarzy – podporządkowanie kompleksu przyczyn zbiorowemu efektowi lub pewnej globalnej równowadze? Nie opuszczacie [więc – A.R.B.] terenu doświadczenia; taka celowość daje się stwierdzić z tą samą pewnością, co jakikolwiek fakt. Czy utrzymujecie ponadto, że to podporządkowanie jest lub musi być rezultatem formalnego dążenia, świadomego bądź nieświadomego zmierzania [*visée*] do określonego celu? Wasze pojęcie celowości należy [zatem – A.R.B.] do metafizyki ogólnej; jednakże doświadczalne stwierdzenie jego obiektywności staje się nieskończenie trudniejsze i nie może osiągnąć już ani precyzji, ani oczywistości namacalnej w bezpośrednim doświadczeniu”<sup>115</sup>. W konsekwencji, pokazując dwie możliwe perspektywy tłumaczenia zachodzącej w przyrodzie, harmonijnej koordynacji fenomenów witalnych – perspektywę biologicznego mechanicyzmu, odwołującego się do fizyczno-chemicznej przyczynowości, oraz perspektywę witalizmu, opartego na koncepcji celowości i sprzeciwiającego się redukcji fenomenów witalnych do poziomu mechanizmów rządzących światem nieorganicznym – Maréchal proponuje nie odrzucać *a priori* tej ostatniej, ale potraktować ją jako hipotezę alternatywną i w pełni uprawnioną; co więcej, w sposób przekonujący podważającą nieuprawnione roszczenia

<sup>111</sup> Por. ibidem, s. 379–393.

<sup>112</sup> Ibidem, s. 398.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 392.

<sup>114</sup> Por. ibidem, s. 392–393.

<sup>115</sup> Ibidem, s. 394.

mechanicyzmu<sup>116</sup>. Jednocześnie, rozpatrując dwa możliwe metafizyczne ujęcia celowości w ramach perspektywy witalistycznej: pierwsze, odwołujące się do stale interweniującego czynnika zewnętrznego jako przyczyny celowej, i drugie, zakładające istnienie wewnętrznej zasady jedności i celowości<sup>117</sup>, następująco precyzuje swe stanowisko: „Wewnętrzna zasada celowości: wielu ją rozpoznaje, lecz są zakłopotani, wskazując ją precyzyjniej; traktują ją jako »nieznaną«, choć proklamują jej istnienie – nawet, można powiedzieć, definiują jej własności: owa zasada ma podtrzymać ścisłą jedność żywotną, którą kieruje, rozciągać jednocześnie swój wpływ na wszystkie części, koordynować szczegółowe reakcje w taki sposób, aby ocalić harmonię całości, podtrzymując w niej, aż do pewnego punktu, jej specyficzną fizjonomię”<sup>118</sup>. „Dochodzimy więc – przekonuje Maréchal – [...] do stwierdzenia wewnętrznego dążenia do dalszego rezultatu, to znaczy [do stwierdzenia – A.R.B.] celowości w metafizycznym sensie tego słowa. I zwróćcie baczenie uwagę na cechy tej celowości: opiera się ona najpierw w całości na komórce-jaju, później, w wyniku licznych segmentacji, rozwija swe skutki we wszystkich kierunkach, różnicuje części, koordynuje ewolucję – nigdy wszak na korzyść samych części – zawsze z perspektywy całości i według ogólnego planu. [...] cały organizm – podsumowuje Maréchal – konstituuje jedną i tę samą substancję ożywianą ową starą »formą organiczną« scholastyków, to znaczy wyjątkową w swym źródle energią, zdeterminowaną w swym dążeniu i zdolną przejawiać się na zewnątrz w postaci licznych aspektów witalnych fenomenów [...] połączonych i podporządkowanych wspólnemu celowi”<sup>119</sup>. Widać zatem wyraźnie, że belgijski jezuita szuka sposobu spotkania z sobą dwóch poziomów interpretacji celowości – poziomu eksperymentalnego i poziomu metafizycznego. Jak jednak zauważa Daniele Moretto, „mimo że wydaje się wychodzić od celowości *metafizycznej*, Maréchal jest w rzeczywistości [jeszcze – A.R.B.] na etapie eksponowania celowości jako teorii naukowej, która nie mogąc być bezpośrednio poddana eksperymentowi, ma elementy zbieżne, podtrzymujące ją i czyniące godną zaufania. Pozostają jednak – dodaje Moretto – otwarte pytania: Jaka jest spekulatywna wartość pojęcia »forma substancjalna«, które tłumaczy celowość bez eksperymentalnej weryfikacji? Jeśli scjentyzm może być odrzucony, to czy na płaszczyźnie eksperymentalnej, to znaczy teoretyczno-naukowej, czy też metafizycznej?”<sup>120</sup>. W 1903 roku Maréchal nie potrafi na te pytania udzielić jeszcze zdecydowanej odpowiedzi.

<sup>116</sup> Por. ibidem, s. 393–394, 423–429.

<sup>117</sup> Por. ibidem, s. 429–430.

<sup>118</sup> Ibidem, s. 397.

<sup>119</sup> Ibidem, s. 427–428.

<sup>120</sup> D. Moretto: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal...*, s. 107–108.

### 2.2.1.2. Dialog z postulatami ewolucjonizmu

Kolejne biologiczne artykuły Maréchala, choć nie dodają zbyt wielu nowych wątków do jego krystalizującej się koncepcji wewnętrznej celowości, to jednak potwierdzają witalistyczne i antymechanicystyczne stanowisko belgijskiego jezuitę. I tak, w opublikowanym w 1906 roku artykule *Autour de la génération spontanée. Le radium et la vie* (*Wokół spontanicznego powstawania. Rad a życie*), broniąc witalizmu przed zarzutem nastawienia metafizycznego, Maréchal argumentuje, że w dziedzinie biologii ogólnej brakuje naukowców cechujących się postawą doskonale neutralną i że zarzut ten w równym stopniu dotyczy witalistów, jak i mechanicystów<sup>121</sup>. W tym kontekście, analizując współczesne mu próby tłumaczenia fenomenu początków życia ingerencją czynników chemicznych i fizycznych, broni nieredukowalności fenomenów witalnych do poziomu materii nieorganicznej, przekonując za Drieschem o ich autonomiczności<sup>122</sup>. Natomiast w opublikowanym w siedem lat później artykule *Orientations nouvelles dans l'étude du métabolisme animal* (*Nowe orientacje w studium zwierzęcego metabolizmu*) widać już wyraźnie, że Maréchala krytyczne analizy biologicznego mechanicyzmu, w których pogłębia swe stanowisko z 1903 roku, warunkowane są jego nasilającym się od 1908 roku zwrotem ku tomizmowi. Podkreśla to również Armando Savignano, odwołując się przy tym do słów samego Maréchala i przypominając, że, w przekonaniu belgijskiego jezuitę, to właśnie „witalizm, przede wszystkim w ujęciu [*accezione*] arystotelesowsko-tomistycznym, które jest »jedyną metafizyką witalistyczną opierającą się zwycięsko spekulatywnej krytyce«, charakteryzuje żyjący byt »przez pryzmat ścisłej jedności substancjalnej i dynamicznej, to znaczy bezpośredniego zjednoczenia, zgodnie z metaempirycznym typem strukturalnej organizacji, którym byłaby wówczas wewnętrzna zasada aktywnej celowości«<sup>123</sup>. Maréchalowski witalizm przybiera zatem szaty wyraźnie tomistyczne, co zgadza się zresztą z duchem wydanej przeciw w tym samym roku co *Orientations nouvelles dans l'étude du métabolisme animal* „programowej” recenzji książki Domenica Lanny i potwierdza, że oba kierunki naukowych poszukiwań Maréchala – pogłębiona analiza filozofii Akwinaty oraz badania nad biologicznym dynamizmem – dialektycznie się warunkują. Co prawda, jak

<sup>121</sup> Por. J. Maréchal: *Autour de la génération spontanée...*, s. 321–322.

<sup>122</sup> Por. ibidem, s. 326–331. Maréchal koncentruje się głównie na analizie i krytyce eksperymentu przeprowadzonego przez Johna B. Burke'a, irlandzkiego fizyka, badającego możliwość tworzenia się równowagi molekularnej w substancjach organicznych pod wpływem działania radu. Por. ibidem, s. 326–333.

<sup>123</sup> A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 76; por. także J. Maréchal: *Orientations nouvelles dans l'étude du métabolisme animal*. „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 73, s. 221.

zauważa Daniele Moretto, „idea dynamizmu nie została zapoczątkowana w nim [czyli w Maréchalu – A.R.B.] wyłącznie dzięki jego pracom z biologii [...], lecz także, czy raczej przede wszystkim, w wyniku jego bezpośredniego studium tekstów Tomasza”<sup>124</sup>, ale to właśnie „biologia – przypomina Moretto – nada konsystencję intuicji wcześniej już obecnej u naszego autora”<sup>125</sup>. W efekcie Maréchal opowie się po stronie zinterpretowanego w duchu Arystotelesa i Tomasza witalizmu, czyniąc go swoim stanowiskiem w debacie nie tylko z biologicznym mechanicyzmem, lecz także z ewolucjonizmem. Trzeba tu bowiem podkreślić, że prace z zakresu ewolucjonizmu zaczyna Maréchal studiować – także za namową Grégoire’a – w tym samym mniej więcej czasie, co witalizm Drieschowski<sup>126</sup>, i od początku widzi możliwość pogodzenia koncepcji wewnętrznej celowości z teorią ewolucji; swą krytykę skieruje bowiem nie tyle pod adresem samej teorii ewolucji, ile jej zideologizowanej interpretacji, artykułowanej zazwyczaj przez zwolenników dogmatycznego scjentyzmu. Z tego też powodu w opublikowanej już później, bo w 1920 roku, recenzji książki autorstwa Adolfa Spaldaka, traktującej o problemie ewolucji, postawi retoryczne pytanie, podsumowując w pewnym sensie własne badania nad problemem ewolucji: „Czyż nie ma w ogóle sposobu – bardzo scholastycznego – rozumienia »celowości wewnętrznej«, który zgadzałby się cudownie z koncepcjami ewolucjonistycznymi? Mówiąc szczerze – stwierdzi sam Maréchal – odpowiedź na te pytania domagałaby się ortodoksyjnego rozwiązania dla odwiecznej antynomii »mechanicyzmu« i »finalizmu«”<sup>127</sup>. Rozwiązanie to próbuje Maréchal wyświecić w obszarze problematyki ewolucjonistycznej zasadniczo od 1907 roku, a więc już po doktoracie, w czasie swych studiów teologicznych, kiedy to publikuje artykuł *Ontogénèse et phylogénèse* (*Ontogeneza i filogeneza*), choć już rok wcześniej, w artykule *Conflits de faits et conflits de tendances* (*Konflikty faktów a konflikty dążeń*), protestuje przeciwko instrumentalnemu i ideologicznemu wykorzystywaniu też ewolucjonizmu do walki światopoglądowej<sup>128</sup>. Wtedy również sygnalizuje wiele problemów generowanych przez fundamentalne prawa ewolucjonizmu<sup>129</sup>, problemów które szczegółowo analizuje właśnie w ramach artykułu *Ontogeneza i filogeneza*. I tak, w 1907 roku, przyjmując za punkt wyjścia książkę Oskara Hertwiga na temat relacji między anatomią porównawczą a embriologią porów-

<sup>124</sup> D. Moretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero...*, s. 22.

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 206.

<sup>127</sup> J. Maréchal: *Le problème de l'évolution, par Adolf Spaldak*. „Revue des Questions Scientifiques” 1920, t. 78, s. 492–493.

<sup>128</sup> Por. J. Maréchal: *Conflits de faits et conflits de tendances*. „Revue des Questions Scientifiques” 1906, t. 59, s. 454–461.

<sup>129</sup> Por. ibidem, s. 453.



nawczą, podejmuje Maréchal problem homologii – wzajemnego odpowiadania sobie poszczególnych organów wśród przedstawicieli różnych gatunków – podkreślając niebezpieczeństwo subiektywizmu, którym może być obciążony proces badawczy, i zwracając uwagę, w celu jego wyeliminowania, na konieczność przyjęcia perspektywy dynamicznej (genetycznej), czyli analizy procesu transformacji, jakim podlegał dany organ przede wszystkim w stadium rozwoju embrionalnego<sup>130</sup>. Z tej właśnie perspektywy, stawiając kluczowe dla ewolucjonizmu pytanie: czy analiza ewolucji embrionalnej, umożliwiającą zrozumienie procesu ontogenezy danego organizmu, dostarcza również wskazówek pozwalających ustalić relacje pokrewieństwa, jakie zachodzą pomiędzy różnymi znanymi organizmami (ich filogenezę), Maréchal zwraca uwagę na liczne problemy wyłaniające się w momencie dookreślania natury owych wskazówek, po czym omawia główne interpretacyjne stanowiska w tej kwestii<sup>131</sup>. Stawia również pytanie o znaczenie ontogenezy dla ewolucjonistów i grupując ich w dwóch głównych nurtach, reprezentowanych przez Ernsta Haeckela i Thomasa H. Morgana z jednej strony oraz Oscara Hertwiga z drugiej strony, nie tylko pokazuje ostatecznie racje przemawiające przeciwko skrajnemu ewolucjonizmowi, zakładającemu monofiletyczne pochodzenie organizmów, lecz także krytykuje ideę fizyczno-chemicznej genezy początków życia<sup>132</sup>. W konsekwencji stwierdza: „Mamy przyjemność przywołać tu nazwisko Wasmanna [...]: jego tak wybitne studia [...] doprowadziły go do koncepcji ewolucjonizmu polifiletycznego [...]. Jednak Wasmann odmawia obecnie, i jest to mądre, scharakteryzowania punktów wyjścia owych linii ewolucji. A oto strona z Alberta Gaudry'ego [...]: »Zakładam ogólnie, że jest tylko jedno, bardzo odległe pokrewieństwo między zwierzętami różnych klas, należących do tych samych gałęzi. Ich unia musi sięgać do zamierzchłej epoki, gdy nie przyjęły jeszcze cech wyodrębniających różne klasy, w które porządkujemy je aktualnie. Jacy są owi domniemani przodkowie, z których wyszły byty należące do rozmaitych klas? Nie dbamy o to. Z pewnością podobałoby się nam nie oglądać już tego typu szczelin i zrozumieć syntezę całości świata organicznego. Ale nasza nauka jest za młoda. [Jako – A.R.B.] robotnicy pierwszej zmiany, możemy postrzegać tylko niewyraźnie, w oddali, wspaniały obraz przyrody, gdzie pod kierownictwem Boskiego Artysty wszystko się uzgadnia, przenika, łączy przez gatunki i wieki«”<sup>133</sup>.

<sup>130</sup> Por. J. Maréchal: *Ontogénèse et phylogénèse...*, s. 174–188. Szczegółowo artykuł Maréchala omawia w swojej książce Armando Savignano. Por. A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 81–89.

<sup>131</sup> Por. J. Maréchal: *Ontogénèse et phylogénèse...*, s. 188–202.

<sup>132</sup> Por. ibidem, s. 20–218, 423–444.

<sup>133</sup> Ibidem, s. 445–447.

### 2.2.1.3. Problem początków człowieka

Skłaniające się w stronę koncepcji ewolucjonizmu polifiletycznego, a zatem umiarkowane, stanowisko w kwestii ewolucji daje Maréchalowi podstawę do krytyki jej rozmaitych skrajnych odmian. Krytyka ta uwiadacza się głównie w recenzjach publikowanych na łamach „Revue des Questions Scientifiques”, mniej więcej do 1932 roku, i dotyczy rozmaitych form energetyzmu, transformizmu, naturalizmu, monizmu oraz mechanicyzmu ewolucjonistycznego, z którymi Maréchal polemizował będzie także wówczas, gdy nauki przyrodnicze znajdują się już poza głównym nurtem jego badań<sup>134</sup>. Chcąc jednak zrozumieć, w jakiej mierze Maréchal umiarkowany stosunek do teorii ewolucji wiąże się ze zorganizowanymi wokół centralnej idei wewnętrznej celowości twierdzeniami witalizmu, trzeba sięgnąć do niepublikowanego tekstu wykładu *O pochodzeniu człowieka*, który wygłasza on dla młodych jezuitów około 1915 roku, kiedy to, po perturbacjach spowodowanych działaniami wojennymi, przebywa w Namur, prowadząc tam między innymi kurs biologii<sup>135</sup>. W wykładzie tym, analizując ludzką prehistorię i rozmaite ewolucjonistyczne teorie na temat początków człowieka, stwierdza, że „owe teorie są zbyt »jednostronne« w wyborze przyczynowości, które przywołują. Podobieństwo jest w nich wytłumaczone w sposób najbardziej możliwy [*le plus possible*] – przez pokrewieństwo. Jakim prawem? – pyta Maréchal i dodaje – [...] za-

<sup>134</sup> Stanowisko J. Maréchala wobec owych nurtów występujących w ramach ewolucjonizmu pozwalają uchwycić w miarę precyzyjnie jego następujące recenzje wybranych pozycji: *Le falsificazioni di Ernesto Haeckel, par les docteurs A. Brass et A. Gemelli*. „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 73, s. 661–662; *Considerations sur l'être vivant, par Charles Janet*. „Revue des Questions Scientifiques” 1921, t. 80, s. 547–548; *L'origine et l'évolution de la vie, par H.F. Osborn*. „Revue des Questions Scientifiques” 1922, t. 82, s. 282–284; *The concept of evolution (Herbert Spencer), by H.W.B. Joseph*. „Revue des Questions Scientifiques” 1925, t. 87, s. 546–547; *Apes and men. Hunters and artists, by H. Peake and H.J. Fleure*. „Revue des Questions Scientifiques” 1927, t. 92, s. 450–452; *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence, par Édouard Le Roy*. „Revue des Questions Scientifiques” 1929, t. 96, s. 310–313; *Les illusions évolutionnistes, par A. Lalande*. „Revue des Questions Scientifiques” 1931, t. 99, s. 525–527; *État présent du transformisme, par Jean Rostand*. „Revue des Questions Scientifiques” 1932, t. 101, s. 149–151.

<sup>135</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 12. Wśród dokumentów archiwalnych znajduje się również paczka zapisków Maréchala, obejmujących jego wykłady z lat 1910–1911, w tym biologię humanistyczną, fizjologię humanistyczną, pojęcia z antropologii i archeologii prehistorycznej, a także program kursu z biologii i psychologii eksperymentalnej (por. KADOC, VII-80, boîte 17). Ponadto znaleźć tam można również maszynopis nieopublikowanego tekstu Maréchala, zatytułowany *Origine de l'homme (Początek człowieka)*, do którego dołączony jest także plan przypominający kurs z 1910 roku, dotyczący pojęć z antropologii prehistorycznej (por. J. Maréchal: *Origine de l'homme*. KADOC, VII-80, boîte 17). Pozwala to uznać – choć Milet umieszcza ów maszynopis w latach 1915–1917 (por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 14) – że przynajmniej pewne charakterystyczne dlań wątki były obecne w wykładach Maréchala już kilka lat wcześniej.

pomina się zbyt o wewnętrznych prawach rozwoju organicznego: prawa ogólne – z pewnością..., ale być może również szczegółowe prawa wewnętrzne, nieredukowalne do praw ogólnych [...]. Odnotujmy – proponuje Maréchal – dwie tendencje »mechaniki rozwoju«: fizyczno-mechanistyczną (Roux) i witalistyczną (Driesch)”<sup>136</sup>. Owa tendencja witalistyczna, po której stronie opowiada się belgijski jezuita, konstytuowałaby zatem, w ramach procesu ewolucji, szczegółowe i nieredukowalne prawo osobniczego rozwoju wedle reguły immanentnej celowości. Taki właśnie, czyli polifiletyczny i witalistycznie zorientowany, model umiarkowanej ewolucji zdaje się przyjmować Maréchal, kiedy omawiając problem pochodzenia człowieka, zamieszcza w tekście swego wykładu zaskakujące, przeznaczone dla jego słuchaczy, wyznanie: „Spytacie mnie: »Co o tym wszystkim sądzić?«. Co trzeba o tym sądzić – tego nie wiem. Mógłbym najwyżej odpowiedzieć wam, co ja o tym sądzę, w takiej mierze, w jakiej czuję się uprawniony, aby cokolwiek o tym sądzić. Jest [zatem – A.R.B.] dane, że [...] duchowa dusza ludzka nie może być produktem ewolucji, ale musi być stworzona przez Boga, co stanowi kwestię filozoficzną, w której większość naukowców niczego nie dostrzega; [...] ciało, uformowane przez duchową duszę, jest całkowicie zorganizowane ze względu na ścisłą współpracę z działaniami intelektu i [...] nie potrafiłoby, w konsekwencji – nawet w swej strukturze fizycznej – stać się zupełnie podobne do tego, czym byłby najbardziej wydoskonalony organizm zwierzęcy; [...] **racjonalna celowość** [podkr. Maréchala – A.R.B.] człowieka jest odcisnięta w ciele ludzkim, od pierwszej chwili i aż do ostatniego żyjącego włókna...; pod wpływem tych stwierdzeń uznaję za niemożliwe, aby ludzkie ciało ukonstytuowało się, w swojej ludzkiej strukturze fizycznej, wskutek wyłącznego działania zwierzęcej ewolucji; ewolucja zwierzęca mogła przeprowadzić je przez fazy przygotowawcze, bardziej lub mniej liczne, jednak znamie decydujące musiało przyjść na nie [...] z interwencji potrzebnej do wiania duchowej duszy”<sup>137</sup>. W tym kontekście natychmiast nasuwa się pytanie: czym jest owa racjonalna celowość organizująca, w przekonaniu Maréchala, ludzkie *compositum* ze względu na działania intelektu i nadająca w efekcie samej nawet tylko strukturze cielesnej człowieka zupełnie nową jakość? Czy jest ona przejawem znanej już z biologicznych tekstów belgijskiego jezuitę, witalistycznie zinterpretowanej na drodze badań przyrodniczych zasady wewnętrznej celowości, czy też może zupełnie nową rzeczywistością, rozpoznaną w sposób wykraczający poza wyłącznie biologiczne badanie? O wymykaniu się tej rzeczywistości szkiełku biologa jest Maréchal przekonany przede wszystkim dlatego, że stając w toku swych badań nad ewolucjonizmem wobec pro-

<sup>136</sup> J. Maréchal: *Origine de l'homme...*, s. 31, boîte 17.

<sup>137</sup> Ibidem, s. 32–33.

blemu pochodzenia człowieka, zderza się z niezwykle złożonym fenomenem jego psychiczności. „Te wszystkie teorie ewolucjonistyczne – pisze – [...] rozważają początek człowieka pod zbyt ograniczonym kątem prostej morfologii somatycznej. Pozostaje cały problem ludzkiego początku psychologicznego, ściśle połączonego z początkiem somatycznym. Przydałoby się [*s'imposerait*] – puentuje Maréchal – trochę ostrożności w oczekiwaniu na rezultaty psychologii porównawczej, wciąż jeszcze [pozostającej – A.R.B.] w powijakach”<sup>138</sup>. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że owa hamująca zapędy ewolucjonizmu Maréchalowska konkluzja, sprowadzająca się do postulowania konieczności uwzględnienia wyników badań psychologicznych w pytaniu o homogenezę, jest w ten sposób wyartykułowana nie tyle jako enigmatyczne życzenie, ile raczej jako konkretny wniosek z analiz już osobiście przez Maréchala prowadzonych. Jeżeli bowiem uznać, jak proponuje Albert Milet, lata 1915–1917 za czas powstania owego wykładu na temat pochodzenia człowieka, to należy przypomnieć, że przynajmniej już od opublikowania w 1908 roku artykułu *À propos du sentiment de présence...* Maréchal regularnie posługuje się pojęciem intelektualnej celowości, w której dostrzega nie co innego, jak właśnie serce tomistycznie zorientowanej psychologii<sup>139</sup>. To pojęcie – w toku refleksji nad myślą Tomasza z Akwinu, co pokazuje choćby programowa recenzja z 1913 roku – nabiera ostatecznie dla belgijskiego jezuity coraz wyraźniejszego znaczenia filozoficznego oraz metafizycznego i w tym kontekście koncepcja intelektualnej celowości jawi się jako swoiste jądro jego naukowych poszukiwań, które ulokowane jest po stronie filozofii tomistycznej i ku któremu ciąży także całość jego badań prowadzonych w obrębie dyscyplin przyrodniczych. Owa chłodna dla ewolucjonizmu konkluzja w kwestii genezy człowieka pokazuje jednak również następującą zależność: owszem, badania biologiczne w pewnym sensie materializują celowościowe intuicje zrodzone w wyniku kontaktu Maréchala z tekstami Akwinaty, dialektycznie oddziałując na ich coraz spójniejszą, filozoficzną artykulację, aż po dojrzałą koncepcję dynamicznej metafizyki; mimo to systematyczne przejście od biologicznego dynamizmu do odnowionego zgodnie z ideą celowości tomizmu nie może dokonać się wprost z obszaru biologii, lecz musi zostać zapośredniczone w badaniach psychologicznych. Maréchal ma tego pełną świadomość, dlatego praktycznie od początku swej naukowej działalności, równoległe do analiz biologicznych i studiów filozoficznych, orientuje swe zainteresowania w kierunku psychologii do tego stopnia, że z czasem psychologia zacznie brać w jego badaniach prymat nad biologią. „Jego studia o charakterze naukowym – pisze Philippe Dalleur – następują po sobie aż do mniej więcej

<sup>138</sup> Ibidem, s. 30–31.

<sup>139</sup> Por. J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 110.

1910 roku. Pozostawiają w nim głęboką ideę finalizmu i ewolucji [...]. Jego zainteresowania odwracają się stopniowo od nauk przyrodniczych i opierają się na analizach z psychologii”<sup>140</sup>. W konsekwencji w swym adresowanym do Maurice’a Blondela liście z 19 maja 1914 roku Maréchal napisze: „Dołączam do mojej przesyłki kilka artykułów biologicznych [...], które mogą Pana interesować jedynie ze względu na dwie lub trzy strony konkluzji. To będą prawie ostatnie [spośród artykułów – A.R.B.] tego rodzaju, które napiszę, gdyż okoliczności skłaniają mnie bardziej zdecydowanie ku psychologii”<sup>141</sup>.

## 2.2.2. Między psychologią empiryczną a psychoanalizą

### 2.2.2.1. Immanentyzacja zasady celowości

Można bez wątpienia przyjąć, że obok zainicjowanych wraz z początkiem studiów w Uniwersytecie Lwańskim badań biologicznych oraz pogłębionego, nasilającego się od 1905 roku, studium filozofii Tomasza psychologia – w tym zwłaszcza psychologia empiryczna – stanowiła trzeci główny obszar naukowych poszukiwań Maréchala. Korzenie tych poszukiwań sięgają jeszcze okresu poświęconego scholastyce, czyli pobytu w lwańskim kolegium zakonnym, kiedy to, jak przekonuje Albert Milet, zapoznał się Maréchal również z najbardziej znaczącymi dziełami psychologii angielskiej autorstwa Williama Hamiltona, Jamesa Milla i Johna Stuarta Milla, Alexandra Baina oraz Herberta Spencera<sup>142</sup>. Sam Maréchal, szukając źródeł wpływów, którym podlegał w obszarze psychologii eksperymentalnej, wskazuje jednak przede wszystkim rok 1901, kiedy to, najprawdopodobniej już jako student nauk przyrodniczych, zetknął się z dziełami Leibniza i Wundta<sup>143</sup>. W tym właśnie czasie, niejako w tle swych głównych badań, pisze Maréchal pracę porównującą Leibnizjańskie ujęcie apercepcji z woluntarystyczną koncepcją percepcji według Wundta<sup>144</sup>, a Armando Savignano, powołując się na słowa Alberta Mileta, podkreśla, że „w teorii Leibniza odnajduje [Maréchal – A.R.B.] dynamiczne

<sup>140</sup> P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 17.

<sup>141</sup> *List Josepha Maréchala do Maurice’a Blondela, 19 maja 1914 roku*. In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal (Farde B)...*, boîte 19.

<sup>142</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 207; D. Morretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero...*, s. 5.

<sup>143</sup> Por.: J. Maréchal: *Addenda: sources doctrinales...*, boîte 17; Idem: *Sources doctrinales, influences subies...*, boîte 17; Idem: *Influences subies dans le sens du finalisme intellectuel?*..., boîte 17.

<sup>144</sup> Por. L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 8.



(4)

19 mai 1914

Cher Monsieur,

L'accueil bienveillant que vous avez fait aux petits travaux que j'eus la hardiesse de vous offrir m'autorise, je pense, à y joindre aujourd'hui une "Note" très modeste et toute provisoire sur le même sujet. J'avais espéré pouvoir vous envoyer mieux que cela. Malheureusement, - permettez-moi de confier ceci à votre discrétion - un travail d'"Introduction à la mystique comparée", que j'aurais volontiers soumis à votre critique, est allé s'échouer sur les scrupules d'opportunité de censeurs étrangers à la Compagnie de Jésus. Probablement pourrai-je reprendre ce travail ailleurs et sous une autre forme; mais cette mésaventure, et d'autres difficultés analogues, m'avertissent de ne point trop compter sur l'exécution régulière d'un plan de publications. Avec le secours du bon Dieu, et dans la mesure assez parcimonieuse des forces physiques qu'il me prête, j'espère bien cependant ne point renoncer à la tâche. A vous, cher Monsieur, qui avez bien voulu m'encourager à creuser mon petit sillon, j'ose ainsi parler presque indiscrètement de mes projets personnels : j'espère que, sachant ceci, vous ne m'imputerez pas trop certaines omissions, ni certaines lenteurs, ni même certaines publications, telle une conférence à la "Semaine" d'"Ethnologie" de Louvain, en 1913 : si les "comptes-rendus" de cette "Semaine" vous tombaient sous les yeux, ne jugez pas de ma pensée ~~exakte~~, je vous prie, par le résumé mutilé et systématiquement imprécis qui y remplace mon premier texte.

Ces mêmes contrariétés - fort atténuées d'ailleurs par la largeur de vues de mes supérieurs réguliers et par la sincère confraternité d'une grande famille religieuse - m'ont fait plus d'une fois reporter ma pensée sur les malentendus et les méconnaissances autrement pénibles qui ont assombri votre carrière - pourtant si belle et si réellement efficace - de philosophe catholique. Je suis convaincu qu'un jour la pleine lumière se fera, et qu'alors on vous rendra justice en se faisant gloire de votre œuvre. Plusieurs de mes collègues et moi, nous espérons plus prochain ce revirement : l'attitude de M. de Tongaëbec nous a vivement peiné; ayant lu "l'Action" bien avant que celui-ci eût devoir la démentir, nous avions interprété

Fot. 1. Kopia listu Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela z 19 maja 1914 roku, zamieszczona w *Copies de la correspondance Blondel - Maréchal*. (Farde B). KADOC, VII-80, boîte 19.



(5)

vosre pensée, pour l'essentiel, dans le sens exact que vous revendiquez aujourd'hui. Je regrette bien que notre impression n'ait pu s'extérioriser que tout récemment, dans un compte-rendu de mon collègue et ami le P. Scheuer : et encore, quel dommage que ce geste honnête se soit égaré dans un modeste bulletin bibliographique. J'apprends à l'instant que M. de T. piposte, en vertu de son droit de réponse : il réédite les mêmes confusions fondamentales de points de vue. - Heureusement, par dessus tout ce petit va-et-vient, nous sommes entre les bras de Dieu : providebit..

Croyez, cher Monsieur, à mon dévouement bien sincère et très respectueux in X<sup>o</sup>

Continuons de parcourir l'action bienfaisante. A peine ai-je pu le feuilleter, et déjà je le sens gonflé, à J. Maréchal S.J. cette vie de l'esprit, profonde, lumineuse et chaude, et vraiment chrétienne, que vous P.S. Je joins à mon envoi quelques articles biologiques - mi vulgarisation, mi critique - qui ne peuvent vous intéresser, je pense, que par deux ou trois pages de conclusions. Ce seront à peu près les derniers de ce genre que j'écrirai, car les circonstances m'orientent plus décidément vers la psychologie... et le temps disponible se fait rare. Mais rentrer dans la "philosophie vivante" beaucoup de questions qui vous semblaient encore "artificielles comme le serait aujourd'hui une discussion sur le phlogistique". Oui certes, je le confesse, il y eut, et il reste, en scolastique, pas mal de ces questions faussées subtiles, issues d'une dialectique vergée plutôt que du fond des choses. Et ces pseudo-problèmes, renforcés par un peitisme séculaire, nous forcent encore, nous autres scolastiques, à étouffer les vrais problèmes de la philosophie par un biais qui n'est pas toujours le plus favorable, - cela, sous peine de n'être pas compris des milieux séculiers auxquels nous nous adressons, et d'être moins compris encore de nos ceux qui ont le devoir de nous contrôler. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de dissoudre peu à peu, loyalement mais prudemment, la gangue morte qui enserré une doctrine philosophique encore excellente et vivace. D'ailleurs, les problèmes artificiels eux-mêmes, replacés dans leur contexte historique et logique, prennent généralement un sens qui n'est point indigne de l'esprit humain : ce qui fut de la vie ne cesse jamais entièrement d'en être.

pojęcia wewnętrznej celowości i aktywności jednoczącej, które biologia nauczyła go już doceniać; wraz z Wundtem zdaje sobie lepiej sprawę z roli, jaką czyste chcenie odgrywa w zjawieniu się faktów pierwotnej świadomości”<sup>145</sup>. Jest to informacja o tyle istotna, że pozwala w pewnym sensie uchwycić mechanizm ciążenia Maréchalowskich badań przyrodniczych w kierunku wykrytej przezeń w tomizmie idei intelektualnej celowości. Jeżeli bowiem około 1901 roku styka się Maréchal w psychologii Leibnizjańskiej z uwewnętrznionym rozumieniem celowości, a do tego – z rozumieniem bliskim jego tomizującym, choć wówczas jeszcze niedookreślonym intuicjom, oczywiste staje się, że w 1902 roku odkryje harmonię tych idei z treścią biologicznych pism Driescha. Ułatwi mu to niewątpliwie oparcie ogólnobiologicznego dynamizmu na celowości, którą postrzegał będzie – tak jak w omawianym już artykule *L’individualité dans la règne organique* – nie jako zewnętrzny czynnik stymulujący, lecz jako wewnętrzne prawo rozwoju organizmów. Co więcej, dla owej immanentyzacji prawa celowości lata 1901–1905 są o tyle ważne, że Maréchal czyta wówczas także wiele innych istotnych tekstów, które sam zalicza do szeroko rozumianej psychologii empirycznej i uznaje za inspirujące. I tak, w 1902 roku, głównie dzięki lekturze fundamentalnego dzieła Karla Marbego *Experimentel Psychologische Untersuchungen über das Urteil*, wchodzi w kontakt z psychologicznymi badaniami szkoły z Würzburga nad strukturą sądów (w tym również z analizą wpływu celowości na myślenie), a także studiuje *Principles of psychology* autorstwa Williama Jamesa<sup>146</sup>. Milet podkreśla jednak, że lektura Jamesa nie zaraziła Maréchala ideami pragmatyzmu, natomiast zainspirowała finezyjną analizą sądu realnego [*jugement de réalité*], w której odnajduje on wiele punktów wspólnych z tradycyjnymi tezami psychologii tomistycznej<sup>147</sup>. Fakt ten wydaje się tym bardziej istotny, że już wkrótce, w 1908 roku, podstawę wy tłumaczenia dokonującej się w sądzie realnym afirmacji znajdzie Maréchal w swej idei intelektualnej celowości i w artykule *À propos du sentiment de présence...* zaprezentuje to rozstrzygnięcie jako efekt analiz psychologicznych. Jeżeli więc do lektur z okresu studiów biologicznych dodać jeszcze książkę Franza Brentany *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, którą Maréchal czyta około 1905 roku<sup>148</sup>, to widać wyraźnie,

<sup>145</sup> A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 99; por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 207.

<sup>146</sup> Por.: J. Maréchal: *Addenda: sources doctrinales...*, boîte 17; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 8–9; A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 102–103, przypis 7; A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 208.

<sup>147</sup> Por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 208.

<sup>148</sup> Por. ibidem. Maréchal podkreśla, że w lekturze Brentana oprócz koncepcji intencjonalności umysłu najistotniejsza była dla niego również teoria sądu rozumianego jako afirmacja lub negacja. Por. J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies...*, boîte 17.

że równolegle do badań biologicznych rozwija się w nim zainteresowanie empirycznie ujętą psychologią myślenia. W efekcie, jak zauważa Armando Savignano, można będzie zaobserwować stopniowy odwrót belgijskiego jezuitę od biologii i ewolucję w kierunku psychologii<sup>149</sup>. Co prawda do 1908 roku, poza dwiema pierwszymi recenzjami w „Revue des Questions Scientifiques”, które zawierają pewne wątki psychologiczne, Maréchal nie publikuje żadnej pracy z zakresu psychologii, jednak na drodze indywidualnego studium przygotowuje się do prowadzenia zajęć właśnie z tej dziedziny nauki. Gdy po zakończeniu studiów teologicznych i po rocznym pobycie w Austrii (Linz), gdzie przebywa od 1909 roku celem podszlifowania języka, wraca Maréchal do Louvain, aby w jezuickim kolegium przy ulicy Récollets nauczać biologii i fizjologii, otrzymuje też zadanie wykładania w roku szkolnym 1910–1911 psychologii eksperymentalnej<sup>150</sup>. W tym czasie również, jak podkreśla Albert Milet, szczególnie dużo czasu spędza w laboratorium psychologii eksperymentalnej urządzonym w pomieszczeniach lowańskiego kolegium<sup>151</sup>. Jednak kluczowy dla jego naukowego rozwoju jako psychologa, a zwłaszcza naukowca prowadzącego badania w obszarze psychologii empirycznej, okazuje się 1911 rok. „W październiku 1911 [roku] – pisze André Hayen – młody profesor na semestr wyjeżdża z Louvain. Odwiedza Niemcy; zatrzymuje się kolejno w Monachium, Würzburgu, Giessen, Lipsku i w Berlinie. Większość swego pobytu spędza w Monachium. Ojciec [Maréchal – A.R.B.] – podkreśla Hayen – zapisał się na wykłady Alzheimera (klinika psychiatryczna), Geigera (estetyka), Goldschmidta (ewolucja), Isserlina (psychoterapia), Kehrera (wprowadzenie do renesansu włoskiego), Pfändera (psychologia) i Planta (ćwiczenia psychiatryczne). Nie zdołał uczestniczyć w klinikach psychiatrycznych Kraepelina. Składa [jednak – A.R.B.] wizytę von Hertlingowi, Marbemu, Köhlerowi [...]. W Lipsku Ojciec [Maréchal – A.R.B.] został przyjęty przez Ziehena, Wirtha i Wundta”<sup>152</sup>. Po Wielkanocy 1912 roku podejmuje na nowo zajęcia w lowańskim kolegium i taki stan trwa do sierpnia 1914 roku, kiedy to, ze względu na działania wojenne, zmuszony będzie opuścić Louvain, rozpoczynając jednocześnie kolejny etap swej naukowej kariery. Widać jednak wyraźnie, że po powrocie z podróży do Niemiec Maréchal swe badania naukowe koncentruje już zdecydowanie na psychologii, w tym zwłaszcza na psychologii religii, w której skupi się na badaniu fenomenów doświadczenia mistycznego oraz na analizie możliwości zastosowania metod empirycznych do opisu

<sup>149</sup> Por. A. Savignano: *Joseph Maréchal filosofo della religione...*, s. 102.

<sup>150</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 208; G.H. Baudry: *Maréchal (Joseph)...*, s. 429.

<sup>151</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 208.

<sup>152</sup> A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 9.

przeżycia religijnego<sup>153</sup>. Wydany w 1913 roku artykuł *Orientations nouvelles dans l'étude du métabolisme animal* jest więc praktycznie ostatnią pracą Maréchala z zakresu biologii i kontakt z tą gałęzią wiedzy, oprócz prowadzonych wykładów, będzie podtrzymywał, sporządzając jedynie recenzje publikacji biologicznych<sup>154</sup>. Jednocześnie od 1912 roku wzrasta liczba jego publikacji psychologicznych – zwłaszcza dotyczących pasjonującej go coraz intensywniej kwestii mistyki. Publikacje te zapowiada w pewnym sensie jego kluczowy, wspominany już artykuł z 1908 roku: *À propos du sentiment de présence...* – ten właśnie, w którym mówi wprost o – ujętej w duchu tomistycznej psychologii – intelektualnej celowości, pieczętując tym samym, w pewnym sensie, proces psychologicznej immanentyzacji celowości jako zasady dynamizmu. Jest zatem oczywiste, jak przekonuje Albert Milet, że obecne praktycznie w całym dojrzałym, naukowym dziele Maréchala ujęcie intelektu jako władzy aktywnej, obdarzonej prawdziwą celowością, musiało znaleźć swe oparcie w przedłużonym studium fenomenów witalnych<sup>155</sup>, co w sposób naturalny stymulowały badania w obszarze psychologii eksperymentalnej. To bowiem właśnie ta autonomiczna, pozytywna i praktykowana w laboratoriach dyscyplina badawcza, swoista fizjologia systemu nerwowego i władz poznawczych<sup>156</sup>, otwierała przed Maréchałem perspektywę dookreślenia sposobu, w jaki, uchwycone w badaniach biologicznych, celowościowe zorganizowanie fenomenów witalnych przejawia się na poziomie wyższym niż tylko organiczny – na poziomie psychicznym. „Nasze rozumowanie – pisał Maréchal jeszcze w 1903 roku, postulując wewnętrzny charakter celowości – ograniczyło się do dziedziny biologii. Czyż nie zostałoby ono wzmocnione [*corroboré*] dzięki szczegółowej analizie wrażenia u zwierzęcia i człowieka, dzięki tak niejednokrotnie wyraźnym wskazówkom psychologii eksperymentalnej i postawieniu kilku rygorystycznych tez psychologii racjonalnej?”<sup>157</sup>. Chodzi więc o to, aby unikając zarzutu arbitralnego umetafizycznienia nauk przyrodniczych<sup>158</sup>, pokazać możliwość spójnego odnie-

<sup>153</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 13.

<sup>154</sup> Por. A. Milet: *Bibliographie du père Joseph Maréchal...*, s. 49–64.

<sup>155</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 205.

<sup>156</sup> Por. A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris 1960, s. 856–857.

<sup>157</sup> J. Maréchal: *L'individualité dans la règne organique...*, s. 439. Stosunek Maréchala do psychologii empirycznej pokazuje wyraźnie, że choć próbuje on samodzielnie definiować kształt relacji, jaki powinien zachodzić między filozofią a naukami szczegółowymi, mieści się jednak – także w tej kwestii – w ogólnych ramach, jakie wyznacza neoscholastyka lowańska. Ramy te sprecyzował sam Désiré Mercier, choćby w książce *Les origines de la psychologie contemporaine*. Por. D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain–Paris 1925, s. 456.

<sup>158</sup> Takie właśnie zarzuty, posadzające o powrót do metafizyki, czy też nawet o jakąś formę przedziwnego mistycyzmu, formułowane były pod adresem zwolenników witalizmu. O tym



sienia do siebie poziomu eksperymentalnego i poziomu metafizycznego w interpretacji celowości, wykazując, że owa dynamiczna celowość, której wewnętrzny charakter na poziomie organicznym ukazują badania biologiczne, przejawia się także na płaszczyźnie procesów psychicznych, sięgając aż do poziomu aktywności intelektu, gdzie najpełniej odsłania się jej metafizyczny charakter. Taką właśnie próbę podejmie Maréchal, wchodząc w polemikę z psychoanalizą Sigmunda Freuda, polemikę, którą prowadzić będzie praktycznie do momentu wydania piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki* – także wówczas, gdy jego myślenie zdominuje już ściśle filozoficzne ujęcie celowości, ukazanej w owym piątym zeszycie jako fundament wszelkiej epistemologicznie zorientowanej metafizyki.

### 2.2.2.2. Polemika z koncepcją Freuda

W intensywny kontakt z Freudowską koncepcją psychoanalizy wchodzi Maréchal podczas pobytu w Niemczech, kiedy to, jak przypomina Albert Milet, oprócz spotkań ze znamienitymi biologami, studium psychologii eksperymentalnej i odwiedzin w klinikach patologii umysłowych podejmuje też badania nad rozwojem freudyizmu<sup>159</sup>. W tym okresie należy prawdopodobnie upatrywać źródeł jego zdystansowania się do badań austriackiego psychiatry, czemu daje wyraz w 1920 roku w swej recenzji książki Pierre'a Janeta o sposobach leczenia psychologicznego. „Dzieło profesora Freuda – pisze – jest bardzo pomieszane. Zawiera ono elementy psychologiczne o wielkiej wartości i rzuca nieoczekiwane przebliski – wszelako jeszcze nieco mgliste – na rozwój podświadomości. Z klinicznego punktu widzenia, uznajemy [jednak – A.R.B.] metodę psychoanalityczną, taką, jaka jest praktykowana przez żarliwych »freudystów«, za realnie niebezpieczną dla chorych, nie tylko ze względu na brak taktu niektórych lekarzy, którzy ją stosują [...], lecz [także – A.R.B.] z powodu niedostateczności samej metody. Parę lat przed wojną – wspomina w tym kontekście Maréchal – w trakcie zagranicznej podróży naukowej, mieliśmy okazję wypytywać na ten temat pewną liczbę słynnych psychiatrów; ich zdanie prawie jednogłośnie było zdecydowanie nieprzychylnie nowej metodzie”<sup>160</sup>. Oczywiście, nie znaczy to, że Maréchal *a priori* odrzuca konkluzje Freudowskich obserwacji czy też stosowaną przezeń metodologię badań. Wręcz przeciwnie, w 1927 roku – tym razem recenzując bardzo krytyczną wobec Freuda książkę Jeana Bodina – podkreśli, że zbyt rady-

wspomina sam Maréchal, dążąc jednocześnie do tego, aby owym oskarżeniom nie dawać żadnych podstaw. Por. J. Maréchal: *L'individualité dans la règne organique...*, s. 392–393.

<sup>159</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 12.

<sup>160</sup> J. Maréchal: *Les médications psychologiques, d'après le dr Pierre Janet*. „Revue des Questions Scientifiques” 1920, t. 78, s. 440, przypis 1.

kalne odrzucanie idei austriackiego psychiatry może być wyrwaniem chwastów wraz z dobrym ziarnem<sup>161</sup>. Twierdzenia Freuda bowiem domagają się nie tyle totalnej kontestacji, ile raczej właściwej interpretacji – i to interpretacji niezgodnej czasem nawet z założeniami Freuda, jednak koniecznej, jeśli chce się uniknąć szkodliwych skutków psychoanalizy<sup>162</sup>. Wysiłek takiej reinterpretacji podejmuje Maréchal mniej więcej od 1920 roku. Trzeba tu jednak podkreślić, że Maréchal analiza koncepcji Freuda przebiega nieco w tle głównej pracy badawczej, koncentrującej się w tym czasie, w najogólniejszym sensie, na ściśle już filozoficznej interpretacji intelektualnej celowości, w ramach przygotowywanych praktycznie od 1914 roku, a następnie sukcesywnie publikowanych, zeszytów *Punktu wyjścia metafizyki*. Nie dziwi zatem fakt, że myśli Freuda poświęca tylko jeden, chociaż obszerny, dwuczęściowy artykuł *Les lignes essentielles du Freudisme (Zasadnicze linie freudyzmu)*, opublikowany w latach 1925–1926. Oprócz tego, poczynawszy od 1920 roku, publikuje jednak również wiele recenzji książek poświęconych Freudowskiej psychoanalizie, koncentrując się zwłaszcza na dwóch kluczowych z jego perspektywy kwestiach: nieświadomości i *libido*. W swych recenzjach skłania się Maréchal ku ujęciu nieświadomości w duchu psychologii empirycznej, czemu daje wyraz choćby w 1922 roku, pisząc na temat książki Mortona Prince'a, który zestawia z sobą dwie koncepcje nieświadomości – Janeta i Freuda. „Nieświadomość, czy też podświadomość przyciąga dziś – zauważa Maréchal – uwagę badaczy. Przeczuwa się, że tam, w skrycie skutecznych uwarunkowaniach naszych powierzchniowych aktywności mentalnych, kryje się rozwiązanie najbardziej nierozszyfrowywalnych i zarazem fundamentalnych dla psychologii zagadek. Do serii długich prac [...] dołączają się od pewnego czasu wysiłki biologicznej i dynamicznej interpretacji roli nieświadomości”<sup>163</sup>. W tym kontekście Maréchal przywołuje autora książki, który „zbiera i usprawiedliwia swe osobiste spojrzenia na podświadomość. Są one – dodaje – dużo bliższe ostrożnym teoriom Pierre'a Janeta niż awangardowym zuchwałościom dającym się przypisać Freudowi i jego uczniom [...]”. Pod rodzajową etykietą nieświadomości rozumiemy dwie odrębne klasy fenomenów: fenomeny »nieświadome«, czyli stany oraz procesy nerwowe, fizjologiczne rewersy i podstawy życia świadomego; następnie fenomeny »współświadome«, to znaczy

<sup>161</sup> J. Maréchal: *Contre Freud. Critique de toute psychologie de l'inconscient, par Jean Bodin*. „Revue des Questions Scientifiques” 1927, t. 92, s. 467.

<sup>162</sup> W 1924 roku, recenzując książkę o psychoanalizie, autorstwa Charles'a Blondela, Maréchal podkreśla: „Sądzimy również, że w sumie, jakiegokolwiek by były intencje jej pierwszego autora, psychoanaliza była i pozostaje szkodliwa”. J. Maréchal: *La psychanalyse, par le dr Ch. Blondel*. „Revue des Questions Scientifiques” 1924, t. 85, s. 538.

<sup>163</sup> J. Maréchal: *The unconscious. The fundamental of human personality normal and abnormal, by Morton Prince*. „Revue des Questions Scientifiques” 1922, t. 81, s. 474.



»idee« w ścisłym tego słowa znaczeniu, obce normalnej świadomości i mogące przyjąć poza nią niepodważalnie psychiczną organizację [...]. »Osobowość psychologiczna« normalnego człowieka – tłumaczy Maréchal za autorem – wynika z harmonijnej równowagi między grupami czynników podświadomych, fizjologicznych i psychicznych z jednej strony, a z drugiej – grupami dziedzicznych instynktów oraz nabytych dyspozycji emocjonalnych<sup>164</sup>. O tym, że takie ujęcie nieświadomości, na którego podstawie Prince, jak zaznacza Maréchal, „odrzuca przesadę Freuda [...] w etiologii neuroz”<sup>165</sup>, przynajmniej w pewnym zakresie zbieżne jest z jego własnym ujęciem, świadczy przede wszystkim fakt, że sam Maréchal już w 1920 roku, w swym wykładzie *La notion psychologique de subconscience* (*Psychologiczne pojęcie podświadomości*), odwołuje się do podobnego rozumienia stanów nieświadomych czy też podświadomych<sup>166</sup>. „Podświadomość – pisze – [...] oznacza przede wszystkim zbiór stanów psychologicznych, których istnienie i własności objawiają się, co najmniej pośrednio, doświadczeniu”<sup>167</sup>. Te bezpośrednio nieobserwowalne stany, które w większości konstytuują swego rodzaju ukrytą „maszynę” życia świadomego, przejawiają się w pewien sposób w fenomenach świadomych, a nawet prześlizgują się do zmysłowych percepcji jako czynniki aktywne, należące do treści świadomości, lecz same w sobie nie w pełni uświadamiane – tak jak ukryte naprężenia mięśniowe w obszarze zmysłu wzroku, generujące rozmaite złudzenia wizualne<sup>168</sup>. Ale oprócz tych wewnątrzperceptywnych elementów stany podświadome konstytuują się również, w przekonaniu Maréchala, jako szczególne, podświadome w sensie ścisłym, czynniki tworzenia, organizacji i wiązania zgrupowań treści przechowywanych w pamięci i powracających do świadomości – czynniki otwarte zresztą na oddziaływania emotywne, podatne na kierowniczą presję woli, a nawet do pewnego stopnia wyuczalne; ukryte, a mimo to rozmaicie przebijające się do świadomości w czasie snów czy też w wyniku zaburzeń mentalnych<sup>169</sup>. „Słowo »podświadomość« – podsumowuje zatem Maréchal – nie oznacza wcale realności homogenicznej. Zgrupowaliśmy pod tym szyldem zarówno elementy materialne, jak i formalne, zarówno przedstawienia, jak i motoryczne schematy, nie tylko akty, lecz także funkcje”<sup>170</sup>. Tym jednak, co przenika wszystkie te elementy i organizuje ich aktywność, jest wewnętrzny dynamizm, którego rolę podkreśla Ma-

<sup>164</sup> Ibidem, s. 475.

<sup>165</sup> Ibidem.

<sup>166</sup> Maréchal obu pojęciom przypisywał to samo znaczenie. Por. ibidem, s. 474.

<sup>167</sup> J. Maréchal: *La notion psychologique de subconscience*. „Revue des Questions Scientifiques” 1920, t. 77, s. 307.

<sup>168</sup> Por. ibidem, s. 304–310.

<sup>169</sup> Por. ibidem, s. 313–330.

<sup>170</sup> Ibidem, s. 330.

réchal w 1922 roku w swej recenzji francuskiego tłumaczenia *Wprowadzenia do psychoanalizy*. „W efekcie – pisze – wydaje się coraz mniej możliwe wytłumaczenie życia psychicznego przypadkowym automatyzmem lub czystą psychofizyczną zwrotnością; każda z naszych reakcji psychicznych, od najbardziej niepozornej aż po logiczne myślenie, dokonuje się pod wpływem uprzednich orientacji dynamicznych: instynktów, potrzeb, nabytych dążeń, pragnień, chceń – powiedzmy nawet: »afektów«, jako że stany, które nazywamy »emocjami«, czy też »uczuciami«, są ściśle spokrewnione z ogólnymi czynnikami dynamicznymi życia świadomego. Otóż nie objawiają się one ani w sposób ciągły, ani kompletny w płaszczyźnie »jasnej świadomości«; pod progiem świadomości subsystują, nabywają zdeterminowania, wchodzą w związki, organizują się. Między [...] nieświadomością a zewnętrznymi i wewnętrznymi manifestacjami życia świadomego panuje ciągłość, wzajemne zależności [...]. Jak rozjaśnić tę gmatwaninę splecionych elementów, w których »jasna świadomość« jest wyłącznie cienką, powierzchniową warstwą poruszaną i poprzecinaną prądami przychodzącymi z głębi? [...] Równie imponujące nieznane – podkreśla ironicznie Maréchal – nie zadziwia wcale zuchwałości Freuda”<sup>171</sup>. Chodzi mianowicie o jego koncepcję *libido* – fundamentalnego seksualnego instynktu biologicznego, który miałby generować cały dynamizm sfery podświadomej i któremu, w przekonaniu Maréchala, Freud przypisuje rolę zdecydowanie wyolbrzymioną, wręcz mityczną<sup>172</sup>. „Nie chcemy niemniej – pisze Maréchal już w 1926 roku, w drugiej części swej szczegółowej analizy koncepcji Freuda – wyglądać na hurtem odrzucających pozytywne obserwacje Freuda, dotyczące przedwczesnej interwencji seksualności. [...] nic nie wskazuje – dodaje jednak – aby można je generalizować. Nawet jeśli by je generalizowano, nie oznaczają one jeszcze, że *pierwotna* afektywność jest seksualna, ale że może ona *dość wcześnie* [...] podlegać zróżnicowaniom seksualnym albo – wyrażmy to lepiej – wejść w »asocjacje«, w »konstelacje« psychiczne o treści seksualnej”<sup>173</sup>. „Libido – pyta więc Maréchal – jest już seksualne jako zasada dynamiczna? Czy nie jest takie [raczej – A.R.B.] wskutek późniejszego zróżnicowania? [...] nie byłoby więc ono niczym innym niż fundamentalną zasadą dynamiczną lub psychodynamiczną naszej ludzkiej natury; [...] naszą aktywną i wewnętrzną celowością [podkr. – A.R.B.]. Samo w sobie – dodaje Maréchal – zachowywałoby coś seksualnego [...], jako że tworzyłoby wspólny rdzeń, z którego wywodziłaby się wszelka aktywność seksualna i nieseksualna. Jednak w tym miejscu profesor

<sup>171</sup> J. Maréchal: *Introduction à la psychanalyse, par le dr Sigmund Freud*. „Revue des Questions Scientifiques” 1922, t. 81, s. 477–478.

<sup>172</sup> Por. ibidem, s. 478–479.

<sup>173</sup> J. Maréchal: *Les lignes essentielles du Freudisme*. „Nouvelle Revue Théologique” 1926, t. 53, s. 48.

Freud gwałtownie protestuje”<sup>174</sup>. Nie protestują natomiast tak gwałtownie niektórzy jego uczniowie, co niewątpliwie utwierdza Maréchal w przekonaniu o zasadności jego przekonań<sup>175</sup>. Dlatego też, reinterpreting koncepcję *libido*, w kierunku zgola odmiennym niż jej autor, ukazuje ową zasadę, którą przyjął Freud, nie jako seksualny instynkt, lecz – w duchu wszystkich swych wcześniejszych badań – jako dynamiczną zasadę celowości nie tylko ukierunkowującą życiowe procesy niżej zorganizowanego świata biologicznego, lecz także ujawniającą się na wyższym, zwierzęcym i ludzkim, poziomie, jako żywotny rdzeń wszystkich podświadomych stanów, w których – w wypadku człowieka – przejawia się ona pośrednio nawet w sferze świadomości. Wydaje się więc, że wprowadzając pierwotny, witalny dynamizm w przestrzeń podświadomości, a w konsekwencji praktycznie na poziom funkcji i aktów racjonalnych, nie tylko znajduje Maréchal płynne przejście od świata procesów wewnątrzkomórkowych do świata doznań psychicznych, lecz także – że już tylko krok dzieli go od owej intelektualnej celowości, ku której ciąży całokształt jego naukowych poszukiwań. Co więcej, wydaje się również, że otwiera się przed nim perspektywa zbudowania całościowej, obejmującej wszystkie najistotniejsze poziomy świata przyrody, nauki o życiu, nauki podbudowanej filozoficznie, lecz opartej na metodologii dyscyplin empirycznych. Tę kuszącą perspektywę przekreśla jednak nieoczekiwane sam Maréchal, pokazując wyraźnie, że ostatecznie intelektu ludzkiego nie można sprowadzić do poziomu zwykłego psychizmu – nawet rozjaśnionego świadomością – a dyscypliny empiryczne nie są w stanie zbudować integralnej nauki o życiu, ponieważ nie radzą sobie z fundamentalnym problemem – z problemem rzeczywistości.

<sup>174</sup> J. Maréchal: *Les lignes essentielles du Freudisme*. „Nouvelle Revue Théologique” 1925, t. 52, s. 603.

<sup>175</sup> Wspominając niektórych spośród owych uczniów, czy nawet psychologów mniej ściśle nawiązujących do koncepcji Freuda, Maréchal następująco pisze o ich sposobach rozumienia pojęcia *libido*. „Próbowali je nazywać: instynkt lub energia kinetyczna w ogóle (Régis, Hesnard); tropizm witalny (Lafrogue i Allendy); pęd życiowy (Jung); wola, w sensie Schopenhauera, lub wola mocy w sensie Nietzscheańskim (Adler); afektywność jeszcze nieodróżnicowana (szkoła z Zürichu: Jung, Maeder); udział lub skłonność (Claparède)” (por. J. Maréchal: *Les lignes essentielles du Freudisme...*, 1925, s. 603). W 1927 roku Maréchal w recenzji książki Adlera pisze również, że to Adler był pierwszym znaczącym dysydem ze szkoły Freuda i że rozłam dotyczył głównie różnic w interpretacji *libido*. Por. Idem: *Le tempérament nerveux. Éléments d'une psychologie individuelle et applications à la psychothérapie, par le dr Alfred Adler*. „Revue des Questions Scientifiques” 1927, t. 92, s. 466. Por. także Idem: *Introduction à la psychanalyse, par le dr Sigmund Freud...*, s. 479.

### 2.2.3. Wobec problemu realności

#### 2.2.3.1. Ogólna krytyka metodologii nauk pozytywnych

Mimo że badania z dziedziny biologii komórkowej i ogólnej, teorii ewolucji – w tym także teorii początków człowieka – wreszcie analizy z zakresu psychologii empirycznej i psychiatrii pozwalają Maréchalowi zaobserwować ciągłość dynamicznej celowości objawiającej się na poziomie życia zarówno organicznego, jak i psychicznego, a nawet, jak się wydaje, sięgającej w sferę procesów intelektualnych, to ostatecznie okazuje się, że badania te nie tylko nie dają możliwości precyzyjnego uchwycenia natury najwyższego, intelektualnego przejawu owej celowości, lecz także nie są w stanie ufundować podstaw spójnej, systematycznej i integralnej nauki o życiu. Jest to niejako uboczna konstatacja, jaką wysuwa Maréchal na kanwie prowadzonych analiz biologicznych i psychologicznych, ale belgijski jezuita daje jej jednoznaczny wyraz w swej publikacji *Science empirique et psychologie religieuse*<sup>176</sup>. Owa konstatacja świadczy o tym, że co najmniej od 1912 roku Maréchal musi już znać odpowiedź na pytanie, które za Danielem Morettem można postawić w kontekście jego artykułu *L'individualité dans la règne organique* z 1903 roku – pytanie o to, czy cechujący nauki empiryczne scjentyzm może zostać odrzucony na płaszczyźnie eksperymentalnej czy wyłącznie na metafizycznej<sup>177</sup>. „Okazuje się – pisze Maréchal – że wymóg trzymania się wiedzy pozytywnej, to znaczy zamykania w porządku fenomenalnym, prowadzi odpowiednio do rezygnacji z oparcia wszelkiego sądu na integralności obiektywnego faktu. Metoda naukowa może więc afirmować swą autonomię tylko pod warunkiem ograniczenia swej kompetencji; aby przekroczyć ściśle agnostyczny i pragmatyczny punkt widzenia – mówiąc inaczej, aby osiągnąć prawdziwej realności – domaga się ona dopełnienia jakąkolwiek metafizyką”<sup>178</sup>. W konsekwencji takie właśnie stanowisko Maréchala zdaje się wskazywać, że zarówno jeszcze późniejsze badania belgijskiego jezuitę w obszarze psychologii empirycznej, jak i polemika ze stanowiskiem Freuda, nie są w pierwszym rzędzie zorientowane na budowę jednolitej, empirycznej nauki o życiu, obejmującej całość możliwych typów egzystencji w obrębie świata przyrody; mają natomiast za zadanie – zgodnie z zamysłem, jaki wyraził Maréchal w konkluzji *L'individualité dans la règne organique* – doświadczać wzmocnienie koncepcji wewnętrznej celowości<sup>179</sup>, przyjmowanej już w obszarze filozofii tomistycznej za fundament

<sup>176</sup> Por. J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse...*, s. 29–30.

<sup>177</sup> Por. D. Moretto: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal...*, s. 108.

<sup>178</sup> J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse...*, s. 7–8.

<sup>179</sup> Por. J. Maréchal: *L'individualité dans la règne organique...*, s. 439.

realistycznej metafizyki. Niemożność budowania owej jednolitej nauki wynika jednak, w przekonaniu Maréchala, nie tyle z przesłanek materialnych, ile przede wszystkim z formalnych, a mianowicie z założeń metodologicznych, którymi kierują się nauki empiryczne. Ową słabość metodologiczną obnaża Maréchal właśnie w artykule *Science empirique et psychologie religieuse*, który choć wydany w 1912 roku, uznawany jest za swoiste prolegomena do opublikowanego cztery lata wcześniej i opartego na krytyce tejże metodologii, przywoływanego już tekstu *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*<sup>180</sup>. Przede wszystkim więc, już na początku, Maréchal pokazuje, że naukę empiryczną – jako że jej dziedziną jest szeroko rozumiane doświadczenie ludzkie, wyrażone w określonych faktach i ich bezpośrednim skoordynowaniu – można określić również mianem nauki pozytywnej, czyli takiej, której przedmiotem jest różnorodność ściśle rozumianych fenomenów oraz ich synteza<sup>181</sup>. „Przedmiot »nauki« – pisze Maréchal – fenomen, jest produktem metodycznej abstrakcji dokonanej na rzeczywistości [...]. Dialektyczne etapy genezy nauk, rozpatrywane z zewnątrz i powierzchownie, kryją schematyczną jasność, która, jak się wydaje, nie pozostawia miejsca na żaden problem. Naukowiec, jak słyszymy, stwierdza *fakty*, z owych faktów dedukuje *prawa*, później na faktach i prawach buduje *teorie*. U samej podstawy tej potrójnej operacji, nieodwracalnie narzuconej [*superposée*], rozpościerają się [więc – A.R.B.] fakty – element zdefiniowany w sobie i bezpośrednio stwierdzalny; na obserwacji faktów opiera się indukcja uogólniająca, dzięki której rodzą się prawa, normy układów oraz następstw, a z kolei te wynikające z faktów prawa byłyby wyłącznie ich bezpośrednią i szczerą generalizacją. Z drugiej strony owe prawa konstytuowałyby zwarty teren, na którym musiałby wyłonić się następnie, mniej bezpośrednio, obiektywny budynek teorii”<sup>182</sup>. Bardzo szybko okazuje się jednak, że tak właśnie dookreślony przez Maréchala ogólny szkic metodologii nauk pozytywnych przy głębszej analizie napotyka poważne trudności.

### 2.2.3.2. Problem determinizmu i poznawczego ujęcia rzeczywistości

Logiczny schematyzm ukazujący genezę teorii nauk eksperymentalnych, który dookreśla Maréchal w swym artykule *Science empirique et psychologie religieuse*, ujawnia, jego zdaniem, poważne słabości metodolo-

<sup>180</sup> Por. A. Milet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)*..., s. 38.

<sup>181</sup> Por. J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse*..., s. 4–5.

<sup>182</sup> Ibidem, s. 8.

giczne owych nauk, przejawiające się przede wszystkim na dwóch poziomach: po pierwsze, poznawczego ujęcia faktów, po drugie – praw indukcji zaangażowanych w proces tworzenia teorii. „Jeśli chodzi o prawa indukcyjne – podkreśla najpierw Milet, streszczając refleksje Maréchala – ileż to razy dawały one powód do nieostrożnych uproszczeń! U samego korzenia zbyt szybkich asercji, do których doprowadziły one tylu badaczy, znajduje się najistotniejszy i najbardziej formalnie również zatwierdzony postulat wiedzy eksperymentalnej: empiryczny determinizm, który wprowadza w świat fenomenu »niezmienność stosunku współlistnienia lub sekwencyjności między wszelkim danym poprzednikiem a jego następnikiem«. Bez wątpienia, postulat ten broni się z metodologicznego punktu widzenia; jego rola jest kluczowa jako stymulanta badań, jednak wartość ściśle spekulatywna nie budzi zaufania. Konieczny dla praktykowania nauki, empiryczny determinizm szybko staje się arbitralny i często błędny, gdy pretenduje do wyrażania absolutnej i powszechnej konieczności. Wszędzie gdzie przebija się wewnętrzna celowość, jest on przekroczony”<sup>183</sup>. „Jak – pyta Maréchal, odnosząc się najpierw do organicznego poziomu życia – scharakteryzować stosunek owej celowości wewnętrznej i teoretycznego determinizmu? [...] organiczna celowość – odpowiada – nie jest, odpowiednio do wiązań empirycznych, wypadkową, lecz jeśli można tak powiedzieć, »dominantą«. Bez wątpienia, ujęte w sposób izolowany, wszystkie fenomeny stwierdzone w żywym bycie redukują się do fenomenologicznych ram [świata – A.R.B.] nieorganicznego; z drugiej jednak strony, jeśli ich asocjacje, kombinacje podlegają częściowo prawom fizyczno-chemicznym, to wydają się zawsze umykać owym prawom jako całość. [...] w żyjącym [organizmie – A.R.B.] geometryczny ideał determinizmu staje się ewidentnie chimeryczny”<sup>184</sup>. W konsekwencji, ograniczając się do samego tylko poziomu życia organicznego, Maréchal podkreśla: „Powracamy do dobrze znanego dzieła wybitnego biologa-filozofa [Hansa Driescha – A.R.B.] i stwierdzamy, że nie potrafilibyśmy znaleźć tam integralnej »nauki« empirycznej o życiu”<sup>185</sup>. Niemożność skonstruowania takiej nauki nie dotyczy jednak, zdaniem Maréchala, wyłącznie poziomu biologicznego. Gdy bowiem z płaszczyzny organicznej przejść na płaszczyznę psychologiczną, koncentrując się tym razem na dominującej tam kwestii poznawczego ujęcia faktów – czyli, według Maréchala, na drugim z owych słabych punktów metodologii nauk empirycznych – sprawa komplikuje się jeszcze bardziej. „Obserwowane fakty – pisze Albert Milet, komentując analizy Maréchala – [...] są podległe rozmaitym wpływom, które wypaczają ich źródłową czystość; forma i treść umysłu

<sup>183</sup> A. Milet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)...*, s. 35–36.

<sup>184</sup> J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse...*, s. 29.

<sup>185</sup> Ibidem.



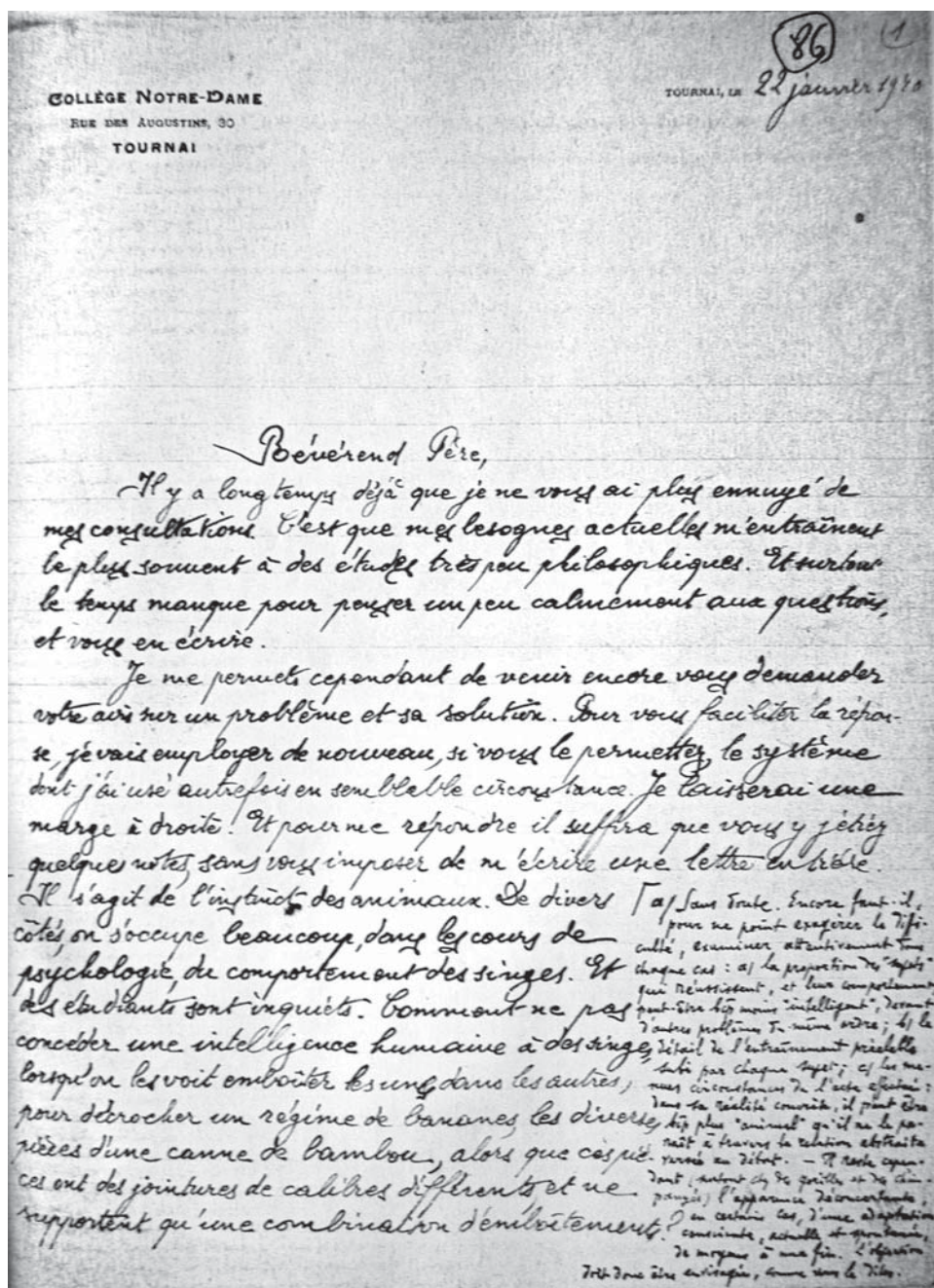
tuszują nieustannie ich pierwotny szkic. W ten sposób wrażenie samo w sobie, które zaopatruje nieustannie źródłowe doświadczenie, jest nabrzmiałe całą psychologiczną przeszłością. Co więcej, indywidualne przedstawienie, zawarte w zmysłowym obrazie [...] danej, [stanowi – A.R.B.] źródło prawdziwego jakościowego niezdeterminowania; powiększa się ono, ze swej strony, o nie mniej ważną nieokreśloność ilościową, gdy próbujemy zmierzyć obserwowane fakty; i wreszcie, pewna część antycypowanej interpretacji zwyczajnie towarzyszy obserwacji i dąży do jej przekształcenia”<sup>186</sup>. W konsekwencji, jak podkreśla sam Maréchal, „formalna i postępująca obiektywizacja danej, czy też inaczej mówiąc, emergencja nie-ja w nierozróżnialność czystej zmysłowości, dokonuje się pod rosnącym wpływem aktywności intelektualnej, analitycznej i konstrukcyjnej podmiotu poznającego”<sup>187</sup>. Maréchal w następujący sposób przybliżyła ową ingerującą w surowość faktu i przekształcającą go aktywność: „Fakty psychologiczne [...] zdradzają w analizie, obok elementu materialnego (fenomenów zmysłowości), element czysto formalny (ich intelektualną syntezę). W efekcie fenomeny zmysłowe konstytuują podstawowy materiał psychologii; trochę w sposób, w jaki fenomeny nieorganiczne konstytuują dane początkowe innych nauk pozytywnych [...]. Zasada koordynacji fenomenów jest w porządku mentalnym analogiczna do tego, co w porządku biologicznym jest dominantą, a nie wypadkową. Między tymi dwoma porządkami – zaznacza jednak Maréchal – zachodzi [...] istotna różnica. Kres, czy też norma, koordynacji biologicznej jest realnością definiowalną empirycznie, konkretnym »typem«, w swej realizacji dostępnym bezpośrednio obserwacji; przeciwnie ostateczny termin określany przez celowość psychologiczną – unifikacyjny kres umysłu, [który – A.R.B.] wymyka się wszelkiej weryfikacji fenomenalnej; ten jest transcendentny: to całkowita integracja w Bycie [...]. Synteza mentalna – stwierdza ostatecznie Maréchal – wydarza się więc w sposób stały pod wpływem istotnie odrębnym od empirycznego dynamizmu”<sup>188</sup>.

Tak więc, mimo że ten sam żywotny dynamizm ujawnia się zarówno na poziomie organicznym, jak i psychicznym, to jednak, w przekonaniu belgijskiego jezuitę, nie jest on taki sam; generująca go wewnętrzna celowość, która na poziomie organicznym sprawia tyle kłopotów naukom eksperymentalnym, przełamując rządzący ich metodologią determinizm, na płaszczyźnie psychologicznej staje się jeszcze bardziej nieuchwytna; czynnika jej organizacji nie stanowi wszak kres jej aktywności rozumiany jako empirycznie dostępna realność, lecz realność transcendentna, będąca ostatecznym celem unifikacyjnej aktywności umysłu. Jest to więc

<sup>186</sup> A. Milet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)...*, s. 35.

<sup>187</sup> J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse...*, s. 17.

<sup>188</sup> Ibidem, s. 30.



Fot. 2. Fragment listu Jeana Javaux do Josepha Maréchala z 22 stycznia 1940 roku, Maréchala naniesionymi na marginesie: *Le singe a-t-il une intelligence? Et Lettres, entretiens, souvenirs 1927-1943. KADOC, VII-80, boîte 9.*



(87)

Et l'on vous cite d'autres cas du même genre, qui paraissent supposer une certaine notion de la finalité, et de la causalité instrumentale ou virtuelle.

Lorsque je trouverai le temps et les livres, j'essaierai de m'informer plus exactement des faits eux-mêmes. Pour les expliquer tels qu'ils me sont présentés, j'entrevois un principe que précisément je voudrais vous soumettre.

Autrefois, quand vous nous avez donné le cours sur les "idées universelles", vous avez insisté surtout sur le pouvoir de "réflexion", pour distinguer le travail mental de l'homme de celui de l'animal. Les autres différences à relever n'étaient que des conséquences découlant de cette première différence essentielle. Vous notiez spécialement que l'on pouvait trouver chez l'animal comme chez l'homme des actions exécutées sous des règles universelles; la différence était que chez le premier la règle était reçue, chez le second elle pouvait être connue par une réflexion portant sur la qualification comme telle.

Et voici le point où je voudrais plus précisément être avisé. Pourrait-on soutenir (avec vraisemblance, ou je ne sais) cette thèse qu'il y aurait dans l'imagination du singe, des schémas innés, correspondant à l'un ou l'autre type de causalité? N'aurait-on pas des schémas à priori correspondant chez l'homme aux divers degrés de la sensibilité, à des catégories. N'aurait-on pas admis que dans la forme virtuelle du singe, en cette virtualité qui dirige le travail mental supérieur, se trouvent des "catégories" innées, correspondant à des degrés de la sensibilité, à des catégories. N'aurait-on pas admis que dans la forme virtuelle du singe, en cette virtualité qui dirige le travail mental supérieur, se trouvent des "catégories" innées, correspondant à des degrés de la sensibilité, à des catégories.

Les remarques bibliographiques que vous possédez sur le sujet (p. ex. les recherches de Köhler et d'autres), sont malheureusement, pour l'heure, inutilisables: devant la menace d'occupation forcée de toute cette région, on a pris quelques mesures de protection qui mettent provisoirement hors de notre portée la presque totalité de nos livres. Excusez-moi. Mais je ne pourrais vous reproduire que des généralités.]

C'est juste, me semble-t-il. Pour la conséquence: chez l'homme même, le comportement est toujours considéré isolément, abstraction faite de la complexité d'expérience interne. Ce qui est en jeu, c'est la tentation de psychol. purement "objective" ou "behaviorale", ne différenciant la complexité animale que par une complication intellectuellement plus grande. Quand la complication croissante de réactions estomac - des "affects" - impose-t-elle en toute rigueur logique le recours à un genre supérieur d'explication? Mais? Je veux dire: le recours à une activité immatérielle du sujet même tout en observant des réactions? (à nos yeux)

Distinguons: 1° Pour prouver, certes, rien que, chez l'animal, la sensibilité externe et interne s'exerce selon des formes-types, selon quelques règles à priori, tout à fait générales, qui font pendant à nos règles, qui font pendant à nos schémas d'expérience (ou, plus exactement parlant, l'intellectuel à priori correspondant chez l'homme aux divers degrés de la sensibilité, à des catégories. N'aurait-on pas admis que dans la forme virtuelle du singe, en cette virtualité qui dirige le travail mental supérieur, se trouvent des "catégories" innées, correspondant à des degrés de la sensibilité, à des catégories. N'aurait-on pas admis que dans la forme virtuelle du singe, en cette virtualité qui dirige le travail mental supérieur, se trouvent des "catégories" innées, correspondant à des degrés de la sensibilité, à des catégories.

dotychczasego między innymi kwestii występowania intelektu u małp, z odpowiedziami l'anthropoïde de transition? In: Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève.

w gruncie rzeczy celowość metafizyczna, która wdzierą się niejako w obszar nauk empirycznych i wobec której nauki te muszą złożyć broń. Owa odrębność porządków celowych, mimo tożsamości dynamizmu, zaznacza się zresztą, w przekonaniu Maréchala, nie tylko między światem biologii a światem ludzkiej psychiki, lecz także między psychicznością człowieka a psychicznością zwierząt. O ile bowiem – co pokazała Maréchalowi, przy okazji dyskusji z Freudem, analiza podświadomościowych instynktów – świat organiczny i świat zwierzęcy cechuje, w obrębie ich dynamizmów, ewidentna ewolucyjna ciągłość, o tyle w obszarze psychiki ludzkiej ciągłość ta zostaje zachwiana, a wewnętrzna celowość zyskuje zupełnie nową jakość. Maréchal napisze o tym wyrażnie w swej krytycznej recenzji książki Williama McDougalla, poświęconej zarysom psychologii. Zdaniem Maréchala, „wszelka naturalna aktywność, nawet nieświadoma, jest regulowana przez »ideę«, przez »intencjonalną celowość«, której nie należy rozumieć w wąskim sensie Leibnizjańskiego racjonalizmu. Różny jest jednak sposób pojmowania roli idei kierunkowej w aktywności. Dla człowieka, w opozycji do zwierząt, naprawdę charakterystyczne jest to, że ideę uniwersalną stosuje on świadomie, jako ideę uniwersalną, i że sądy, które oświecają jej prowadzenie, są nie tylko sądami przeżytymi lub konkretnymi wnioskowaniami, lecz także sądami *explicite* uświadomionymi wedle samej ich formy powszechności i konieczności. Ten sposób ludzkiego działania zmusza nas do rozpoznania w nim – poza wpływem psychofizjologicznych tendencji instynktywnych – celowości wewnętrznej wyższej niż materialne przymusy, można by powiedzieć »wspólnaturalnej tendencji«, jednak prawdziwie oryginalnej, dla której »zamierzoność« [*purposiveness*] zwierzęca nie mogła być proporcjonalnym poprzednikiem. Nie widać zbyt dobrze – napisze Maréchal w konkluzji – jak McDougall godzi ową transcendencję operacji intelektualnych i woli tywnych [...] ze ścisłą ewolucyjną ciągłością od zwierzęcia do człowieka”<sup>189</sup>. Wydaje się, że sam Maréchal dopuszcza taką ciągłość, choć nie w sensie progresywnym, lecz niejako „skokowym”; ponadto z zastrzeżeniem, że skutek owego „skoku” – nowa jakościowo intelektualna celo-

<sup>189</sup> J. Maréchal: *An outline of psychology, by W. McDougall*. „Revue des Questions Scientifiques” 1924, t. 86, s. 542. Maréchal pogłębia tę kwestię między innymi w odpowiedzi na list Jeana Javaux, zatytułowany przez jego autora *Le singe a-t-il une intelligence? Et l'anthropoïde de transition?* (Czy małpa ma intelekt? A przejściowe antropoidy?). W swych zapisach na marginesie listu Javaux podkreśla Maréchal fundamentalną różnicę w doświadczeniu wewnętrznym, występującą między człowiekiem a zwierzęciem, fundamentalną zdolność człowieka do poznawania dzięki refleksji ścisłej ogólności schematów swych działań, a także wynikającą z owej zdolności nieporównywalną z niczym zwinność jego zewnętrznych aktywności. Por. J. Maréchal: *Le singe a-t-il une intelligence? Et l'anthropoïde de transition?* [Odpowiedź na marginesie listu Jeana Javaux z 22 stycznia 1940 roku]. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.

wość człowieka – wymyka się naukom empirycznym jeszcze bardziej niż celowość dynamizmu organicznego i zwierzęcego, przede wszystkim ze względu na nowy stosunek do rzeczywistości, który owa intelektualna celowość generuje. Stosunek ten jest poza zasięgiem nauk empirycznych, co podkreśla bardzo mocno Milet jako konkluzję Maréchalowskiego badania ich metodologii. „Co [należy – A.R.B.] stwierdzić z tego badania? – pyta Milet i odpowiada – Dwie rzeczy: wyraźną niemoc nauki empirycznej w doskonałym osiągnięciu rzeczywistości oraz niezgodność, w płaszczyźnie fenomenu, jednego i oryginalnego faktu z kombinacją czy też ze sztucznym mechanizmem, którym teoria naukowa go zastępuje”<sup>190</sup>. Ma to oczywiście fundamentalny wpływ na kształt owej teorii naukowej, której wyłonienie, jak pisze Milet, przywołując Maréchala, polega w konsekwencji „na tym podwójnym, odwrotnym ruchu: na redukcji ontologicznej jedności do wielości fenomenów, później na intensywnym wysiłku, aby ponownie uchwycić, przez prostą koordynację owych fenomenów, źródłową jedność». Mówiąc szczerze – dodaje Milet – jest to wysiłek iluzoryczny. Prowadzi on do czysto przybliżonej rekonstrukcji rzeczywistości [niejako – A.R.B.] od zewnątrz”<sup>191</sup>. W taki oto sposób, na podstawie precyzyjnie zaobserwowanej, metodologicznej niemocy nauk empirycznych, dochodzi Maréchal do kluczowego i zarazem rozstrzygającego dla jego dalszych poszukiwań naukowych pytania o sposób poznawczego ujęcia rzeczywistości. Pytanie to postawi sobie już w 1908 roku, jako centralną kwestię artykułu *À propos du sentiment de présence...*, dowodząc jednocześnie, że to nie eksperymentalne nastawienie nauk pozytywnych, lecz dynamizm intelektualnej, w tomistycznym duchu zinterpretowanej, celowości otwiera możliwość udzielenia odpowiedzi na takie pytanie. W rezultacie tomistyczny zwrot, obserwowany w tekstach Maréchala wyraźnie od 1908 roku, będzie nie tylko formą stopniowego, coraz silniejszego przesuwania akcentów badawczych z nauk przyrodniczych w kierunku filozofii, lecz także początkiem drogi ku nowocześnie ugruntowanej, opartej na próbie rozwiązania problemu krytycznego i sięgającej do samych podstaw rzeczywistości, metafizyce podmiotu poznającego.

### 2.2.3.3. Analiza „poczucia obecności”

Obciążająca nauki empiryczne niezdolność do uchwycenia natury celowości intelektualnej i w konsekwencji bezradność owych nauk wobec problemu rzeczywistości – w tym zwłaszcza bezradność empirycznie zorientowanej psychologii – ujawnia się z całą mocą w chwili, gdy w centrum ich

<sup>190</sup> A. Milet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)...*, s. 36.

<sup>191</sup> Ibidem.



problematyki badawczej zostanie wprowadzone kluczowe, według Maréchala, dla realizmu zagadnienie poczucia obecności (*sentiment de présence*). Zagadnienie to podejmuje Maréchal w wielokrotnie już przywoływanym artykule *À propos du sentiment de présence...*, który właśnie ze względu na wagę przyjętych tam rozstrzygnięć w kwestii realności i na konsekwencje wynikające z nich dla dalszych losów Maréchalowskiej filozofii, został uznany za lokujący się niejako w samym sercu dzieła belgijskiego jezuity<sup>192</sup>. Maréchal bowiem, jak podkreśla Georges Van Riet, poszukuje w swym artykule odpowiedzi na pytanie, „jakiemu czynnikowi należy przypisać poczucie obecności przedmiotu, czy też realności tegoż przedmiotu”<sup>193</sup>. „Uczucie obecności przedmiotu – tłumaczy sam Maréchal – jest jednym z naszych najbardziej banalnych doświadczeń [...]. Poczucie obecności nie jest całkowicie heterogenne z poczuciem realności. Faktycznie [jednak – A.R.B.] cecha realności, którą wnosi bezpośrednia percepcja przedmiotu, pokrywa się z poczuciem obecności tego przedmiotu [...]. Stwierdzenie owego pokrewieństwa pozwoli związać nasze badania z badaniami wcześniejszymi i wykorzystać hipotezy zalecane od dawna w klasycznych pracach z psychologii. Każdy – dodaje Maréchal – instynktownie uchwytuje różnicę między bezpośrednim wrażeniem a czystym przedstawieniem imaginatywnym [...]. Dlaczego pierwsze niesie oznakę realności, aktualnej obecności, a drugie – nawet identyczne co do treści – jest pozbawione tej cechy?”<sup>194</sup>. Otóż, aby otrzymać odpowiedź na to pytanie, Maréchal wskazuje najpierw, że większość nowożytnych psychologów uznaje poczucie realności za pewien rodzaj afektywnego przekonania, a nawet wierzenia różnego od czystego przedstawienia, które to przekonanie można by za Franzem Brentanem powiązać z afirmacją lub mówiąc inaczej, za Williamem Jamesem – z sądem o realności (*jugement de réalité*), stanowiącym jego intelektualny przekład<sup>195</sup>. Rodzi się jednak pytanie, jaki dokładnie czynnik powoduje, że ów sąd o realności, czy też, innymi słowy, bezpośredni sąd egzystencjalny, niesie z sobą takie poczucie. Skoro bowiem afirmacji nie można uznać za prostą charakterystykę realnego wrażenia, w opozycji do czystego imaginatywnego przedstawienia – przesuwaloby to jedynie problem, generując z kolei pytanie o czynniki powodujące poczucie realności owego wrażenia, a więc wpędzałoby w mechanizm błędnego koła – należy przyjąć, że sąd o realności jest rodzajem syntezy, która sama przez się nie tłumaczy się dostatecznie jasno<sup>196</sup>. Lecz w takim razie przez co się tłumaczy? Poszukiwanie odpo-

<sup>192</sup> Por. J. Javaux: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1980, t. 102, s. 376.

<sup>193</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 265.

<sup>194</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 67–68.

<sup>195</sup> Por. ibidem, s. 68.

<sup>196</sup> Por.: ibidem, s. 70–71; G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 265.



wiedzi rozpoczyna Maréchal od analizy stanowiska, które uznaje za wspólne dla większości nowożytnych psychologów (począwszy od George'a Berkeleya przez Jamesa Milla i Alexandra Baina aż po Wilhelma Wundta i jemu współczesnych), dokonujących z jednej strony rozróżnienia między wrażeniem i wyobrażeniem (*image*), z drugiej natomiast – zakładających identyczność natury owego wrażenia z wolnym (w sensie: samoczynnym) przedstawieniem (*représentation*)<sup>197</sup>. „Jakaż trudność – pisze Maréchal – narasta dla psychologów, którzy po stwierdzeniu tożsamości wrażenia i mentalnego obrazu, po zamknięciu poznającego podmiotu w sobie oraz po przyjęciu zasady uprzedniości poznania subiektywnego względem poznania obiektywnego czują się przyciśnięci koniecznością odkrycia racji lub impulsu zmuszającego nas do wyjścia poza nas samych, aby osiągnąć przedmiot. Otóż – podkreśla Maréchal – ten punkt widzenia, który moglibyśmy nazwać »psychologicznym subiektywizmem«, jest – jawnie bądź skrycie – stanowiskiem większości nowożytnych autorów [ujawnionym – A.R.B.] zresztą w sposobie, w jaki wyjaśniają oni przejście od porządku czystego przedstawienia do porządku rzeczywistości”<sup>198</sup>. Jest to więc, w gruncie rzeczy, psychologiczny fenomenizm, który Maréchal zarzuca większości współczesnych mu psychologów, pokazując, że podobnie jak w wypadku choćby angielskiego asocjacionizmu, na różne sposoby redukują poznanie do kombinacji obrazów bądź do zgrupowania przedstawień połączonych z reakcjami motorycznymi organizmu, wobec czego nie są w stanie dokonać syntezy „przekonania” i rzeczywistości<sup>199</sup>. Ten właśnie fenomenizm, choć ujęty szerzej – nie tylko jako tendencja rządząca współczesną psychologią, lecz także jako ogólne nastawienie dominujące w naukach empirycznych – krytykuje Maréchal w omawianym artykule *Science empirique et psychologie religieuse*, upatrując w nim przyczyny metodologicznej niemocy owych nauk i głównego powodu ograniczenia teorii naukowej do wyłącznie przybliżonej rekonstrukcji rzeczywistości<sup>200</sup>. Można więc przyjąć, że w takiej mierze, w jakiej Maréchal odrzuca fenomenizm w naukach empirycznych, jego stanowisko okazuje się ostatecznie antyscjentystyczne<sup>201</sup>, w takiej zaś mierze, w jakiej krytykuje go

<sup>197</sup> Por. J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 70–71.

<sup>198</sup> Ibidem, s. 71.

<sup>199</sup> Por. ibidem, s. 101, 122.

<sup>200</sup> Por. J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse...*, s. 4–5, 25.

<sup>201</sup> Stosunek Maréchala do fenomenizmu można w takim sensie uznać za klucz jego oceny scjentyzmu, wedle którego fenomenizm stanowi istotny element teoretycznych założeń tej postawy badawczej. Podkreśla się bowiem, że „scjentyzm rzutuje nie tylko na koncepcję nauki, ale również na koncepcję racjonalności w wymiarze ogólnokulturowym. Jeżeli paradygmat nauki wywiedziony z nauk przyrodniczych jest jedynym gwarantem wartościowego poznania, a w jego świetle zaakceptować można tylko materializm i ewolucjonizm, to odrzucić należy metafizykę i teologię oraz całą kulturę wykraczającą poza materializm [...]. Nauka [rozumiana w duchu scjentyzmu – A.R.B.] bada fakty przyrodnicze i odkrywa prawa, ale

we współczesnej psychologii, odcina się od psychologizmu. Z tego też względu właśnie w artykule *À propos du sentiment de présence...* Armando Savignano widzi wyraz Maréchalowskiego sprzeciwu wobec psychologizmu i psychologistycznej redukcji poczucia obecności do poziomu wrażeń uznawanych za nośniki rzeczywistości<sup>202</sup>. „Poczucie obecnej rzeczywistości – twierdzi bowiem Maréchal – wiąże się z innymi stanami psychologicznymi niż zmysłowa percepcja”<sup>203</sup>. Dlatego, chcąc wykazać zasadność swej tezy, podejmuje on analizę poczucia obecności w kontekście rozmaitych form zaburzeń percepcyjnych, takich jak halucynacje, pseudohalucynacje i rozmaite stany pośrednie oraz iluzje; utrzymuje, że „odczucie wymuszone obecną rzeczywistością nie jest [...] wyłącznym udziałem wrażenia zewnętrzne-go, [lecz – A.R.B.] jest zdolne zaszczerpić się na owym czysto centralnym fenomenie, jaki stanowi obraz halucynacyjny. [...] przekonanie o rzeczywistości intensyfikuje się jednostkowo i może zahaczyć o przedstawienia najbardziej fantastyczne. Dla podmiotu, który im podlega, pełna halucynacja przyjmuje wszystkie cechy prawdziwej percepcji”<sup>204</sup>. W konsekwencji, analizując drobiazgowo rozmaite przykłady zaburzeń percepcyjnych, Maréchal wykazuje, że gdyby poczucie obecności zależało od wkładu wrażeniowego, nie mogłoby pojawiać się w czasie halucynacji<sup>205</sup>. Skoro jednak sprawa ma się inaczej, „ani poczucie obecności – stwierdza – ani sąd o obecności [...] nie są związane wyłącznie z aktualnym wrażeniem; konieczny determinant owego poczucia nie jest zatem cechą własną obrazu sensorycznego, przeciwstawiającego ów obraz prostemu przedstawieniu”<sup>206</sup>. Co więcej, jak pisze Georges Van Riet, komentując dalsze analizy Maréchala, sąd o rzeczywistości nie stanowi także „*logicznej konkluzji rozumowania*, nawet tego *implicite*, gdyż jeśli przedstawienia są znane najpierw jako subiektywne lub jeśli wywodzą się źródłowo z czystych modyfikacji podmiotu, żadne rozumowanie nie wytłumaczy ich obiektywizacji. Sąd o rzeczywistości nie jest [...] *psychologiczną wypadkową zbioru przedstawień* [...]; wyobrażenia mało skomplikowane mogą [więc – A.R.B.] dawać intensywne wrażenie rzeczywistości, podczas gdy przedstawienia silnie usystematyzowane nie wprowadzają żadnego przekonania o obiektywności. Wreszcie

fakty nie są realnymi rzeczami, lecz wrażeniami (sensualizm), prawa zaś wyrażone są za pomocą formuł matematycznych” (P. Jaroszyński: *Scjentyzm*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii...*, t. 8, s. 982). Stanowisko Maréchala, zachowujące dystans do nieumiarkowanych roszczeń ewolucjonizmu i materializmu, zmierzające do ugruntowania metafizyki, a przede wszystkim odrzucające redukcję rzeczywistości do wrażeń, można więc uznać zasadnie za antyscjentystyczne.

<sup>202</sup> Por. A. Savignano: *Psicologismo e giudizio filosofico in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Maréchal*. Padova 1976, s. 189–203.

<sup>203</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 72.

<sup>204</sup> Ibidem.

<sup>205</sup> Por. ibidem, s. 72–81.

<sup>206</sup> Ibidem, s. 81.

sąd o realności nie wytryska w nas pod wyłącznym *ciśnieniem dążeń afektywnych*<sup>207</sup> – mogą one, jak przekonuje Maréchal, pełnić jedynie funkcję przygotowawczą dla doświadczenia realności<sup>208</sup>. W konsekwencji belgijski jezuita stwierdza, że wyjaśnienie fenomenu poczucia obecności, które proponuje psychologiczny subiektywizm, nie można obronić<sup>209</sup>. „Problem – pisze – tak jak został przez nas postawiony, wydaje się nierozwiązywalny. Czyż nie jest taki dlatego – pyta jednak Maréchal – że został źle postawiony? Odwróćmy terminy”<sup>210</sup> – zaproponuje i bardzo szybko się okaże, że droga, na którą w efekcie owego odwrócenia terminów problemu wkroczy, wyprowadzi go poza konkluzje współczesnej mu psychologii<sup>211</sup>.

#### 2.2.3.4. Maréchala przewrót kopernikański

Bez wątpienia, wnioski Maréchala wieńczące badania nad poczuciem obecności są owocem uważnego studium dzieł największych sław współczesnej psychologii i psychiatrii. Zwraca na to uwagę między innymi Jean Javaux, podkreślając jednak, że według belgijskiego jezuitę „wszyscy oni popełniają błąd *petitio principii*, usiłując tłumaczyć, jak z syntezy obrazów i wewnętrznych uczuć – jedynych [danych – A.R.B.] znanych wstępnie – poznający podmiot wnioskuje obecność przedmiotu zewnętrznego”<sup>212</sup>. „Jako że sąd egzystencjalny – komentuje w podobnym duchu James I. Conway – ze względu na zmysłowe iluzje nie może być oparty wyłącznie na sensorywnym doświadczeniu lub na subiektywnym odczuciu, »psychologię« arbitralnie zakładają uprzedniość wiedzy subiektywnej względem wiedzy obiektywnej [...]. Według Maréchala – podkreśla Conway – terminy problemu powinny być odwrócone”<sup>213</sup>. Sam zainteresowany w następujący sposób tłumaczy naturę owego przewrotu: „Zamiast szukać, w jaki sposób realność miałaby wynikać z irrealności, afirmacja z wątpienia, obiektywność z subiektywności, zobaczmy, czy nie byłoby łatwiej, i w ogóle logiczniej, przyjąć jako fakt pierwotny *realność, afirmację oraz obiektywność* i szukać, w jaki sposób ten fakt, rozkładając się, daje początek drugorzędnym pojęciom *irrealności, wątpienia, subiektywności*”<sup>214</sup>. Jakie wynikają z tego konsekwencje? „Pod tym nowym

<sup>207</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 266.

<sup>208</sup> Por. J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 106.

<sup>209</sup> Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 266.

<sup>210</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 110.

<sup>211</sup> Por. B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism...*, s. 336, przypis 16.

<sup>212</sup> J. Javaux: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal...*, s. 377.

<sup>213</sup> J.I. Conway: *Maréchal Joseph...*, s. 157–158.

<sup>214</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 110.

kątem – pisze Albert Milet, komentując propozycję Maréchala – wszystko się rozjaśnia i możliwe staje się zgrupowanie w statyczny zbiór rozmaitych elementów, które prowokują w nas wyłonienie się sądu egzystencjalnego”<sup>215</sup>. Owe elementy – to przede wszystkim docierające do podmiotu dane zmysłowe. „Spontaniczna reakcja ludzkiego intelektu na zmysłową daną, pierwszy ruch intelektualny – tłumaczy za Maréchałem Auguste Grégoire – jest nieuwarunkowaną afirmacją bytu, sądem o realności, w nieograniczonym tego słowa znaczeniu – a to dlatego, że intelekt ludzki nie jest prostym lustrem, odbijającym pasywnie przedmioty, które przechodzą w jego zasięgu, lecz aktywnością zorientowaną w swej najbardziej wewnętrznej głębi w kierunku ściśle zdefiniowanego kresu – jedyne, który może intelekt całkowicie pochłoniąć – w kierunku absolutnego Bytu”<sup>216</sup>. Maréchal stawia bowiem tezę, że „zmysł wprowadza podmiot w kontakt z realnością, ale nie rozpoznaje, sam przez się, realności. Krytyka danej zmysłowej i ściśle rozumiana percepcja realności wychodzą ostatecznie od władzy wyższej, władzy »bytu« – od intelektu. Otóż – przekonuje Maréchal – czysto psychologiczne działanie tej władzy w człowieku, od pierwszego wejrzenia prezentuje zbijający z tropu spektakl. [Z jednej strony – A.R.B.] najbliższa materia, na którą rozciąga się intelektualna aktywność, jest ukonstytuowana całkowicie przez dane zmysłowości, a zatem elementy istotnie relatywne; z drugiej akt intelektualny jest absolutną afirmacją czegoś, co przekracza zmysłowy fenomen, jednakże to »coś« jest afirmowane wyłącznie w funkcji fenomenu zmysłowego. Akt intelektualny, ujmowany wedle obecnych uwarunkowań swego działania, jest więc konstruktywny, syntetyczny [...]. Rekonstruuje on na płaszczyźnie wewnętrznej fenomenalnego modelu jedność suprafenomenalną, która jest zewnętrznym i obiektywnym oparciem dla tego modelu; mówiąc inaczej, akt intelektualny odnajduje w zmysłowym przejawie absolutny byt przedmiotu, który go [czyli ów przejaw – A.R.B.] podtrzymuje”<sup>217</sup>. Jeżeli tak jest rzeczywiście, jeżeli, jak pisze Georges Van Riet, „wrodzone dążenie umysłu polega na umiejscowieniu w realności wszelkiej niesprzecznej treści – takie jest, w dwóch słowach, rozwiązanie, jakie proponuje Maréchal”<sup>218</sup> – to jego propozycja nie tylko ustanawia alternatywę dla fenomenistycznej metodologii nauk empirycznych, lecz także, jak się okazuje, wprowadza nową perspektywę refleksji w analizowaną już dyskusję nad problemem krytycznym. Co prawda, Maréchal przyjmuje pewien rodzaj naturalnego nastawienia poznawczego, zakładającego afirmację pozapodmiotowej, realnej podstawy fenomenal-

<sup>215</sup> A. Milet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)...*, s. 27.

<sup>216</sup> A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1939, t. 66, s. 717.

<sup>217</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 119–120.

<sup>218</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 267–268.

nych treści świadomości, co zbiega się w pewnym zakresie z głoszonym później przez Gilsona, Maritaina, czy ostatecznie również Noëla, założeniem, że w przedmiocie dostępnym w świadomości poznanie osiąga bezpośrednio rzeczy. Ale w wypadku Maréchala, na tym etapie, na którym znajduje się jego myślenie w 1908 roku, założenie to krystalizuje się bardziej jako hipoteza pozwalająca nie tylko przekroczyć aporie nastawienia fenomenistycznego, lecz także wytłumaczyć naturę dynamizmu zaobserwowanego zarówno w czasie drobiazgowych badań biologicznych oraz psychologicznych, jak i, a raczej przede wszystkim, w efekcie analiz struktur podmiotowych. Jeżeli, idąc dalej, udałoby się ów celowościowy dynamizm intelektu ukazać z jednej strony jako uwarunkowany, czy wręcz niejako uruchomiony, obiektywną, odsłaniającą się przez niego, pozapodmiotową realnością, z drugiej natomiast – jako czynnik umożliwiający jej intelektualną afirmację, to wydaje się, że wyjściowa hipoteza zostałaby nie tylko filozoficznie usystematyzowana, lecz także krytycznie ugruntowana, ustanawiając autentyczny punkt wyjścia realistycznej metafizyki. Trzeba jednak pamiętać, że rozwiązanie zaproponowane przez Maréchala w *À propos du sentiment de présence...*, jak słusznie podkreśla Van Riet, „ma za cel wyjaśnić psychologiczny fakt (poczucie realności), a nie powiedzieć nam, czy ten fakt jest ufundowany zasadnie [*en raison*], czy jesteśmy naprawdę zdolni osiągnąć realność”<sup>219</sup>. Dzieje się tak między innymi dlatego, że „punktem delikatnym dla nas – zaznacza Maréchal – jest mniej poszukiwanie warunków ustalenia przestrzennego odniesienia podmiotu do przedmiotu niż ogólniej – determinujących warunków bezpośredniego sądu o realności obiektywnej”<sup>220</sup>. Takie nastawienie uwarunkowane jest przede wszystkim psychologiczną perspektywą, którą Maréchal przyjmuje w polemice z psychologicznym fenomenizmem i która sprawia, że proponując kopernikański przewrót w ramach owych fenomenistycznych założeń, osiąga w ten sposób, jak pisze, „wraz z pewną liczbą nowożytnych psychologów i pod naciskiem doświadczenia, bardzo wyraźny, choć niedostatecznie zanalizowany, punkt widzenia starożytnej psychologii”<sup>221</sup>. Ten właśnie punkt widzenia pozwala mu jednocześnie wyrwać się z objęć psychologistycznej i scjentystycznej metodologii i usytuować się bardziej po stronie klasycznej, racjonalnej psychologii, rozumianej jako nauka o podmiotowych aktach poznawczych i *de facto* jako dyscyplina filozoficzna<sup>222</sup>. W konsekwencji, jak zauważa Van

<sup>219</sup> Ibidem, s. 268.

<sup>220</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 70.

<sup>221</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>222</sup> Chociaż kurs psychologii racjonalnej obejmuje Maréchal na polecenie przełożonych dopiero w 1919 roku, to jednak ma on dla niego bardzo istotne znaczenie; przygotowuje się więc do jego prowadzenia już znacznie wcześniej. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 14, 24.



Riet, „studium *À propos du sentiment de présence...* znacznie przekracza precyzyjną kwestię, którą wprowadziło. Jeśli traktujemy je nie jako interpretację psychologiczną, lecz jako krytykę naszego poznania realności, znajdziemy w nim epistemologię, której główne artykulacje byłyby następujące: Poczucie obecności utwierdzone jest w rozumie [...]; treść świadomości objawia w analizie dwa elementy oddzielne i nieredukowalne: formę i akt [...]; intelekt jest dynamiczny – nie podlega fizycznie swemu przedmiotowi, ale konstruuje go, wychodząc od danej zmysłowej [...]; intelekt dąży do Absolutu – owo dążenie jest ostatecznym korzeniem afirmacji czy też sądu o realności”<sup>223</sup>. Tak oto w samym centrum dążeń Maréchala do przełamującego impas pozytywistycznej metodologii uchwycenia natury intelektualnej celowości kształtują się podstawowe, epistemologiczne wyznaczniki jego przyszłej próby rozstrzygnięcia problemu krytycznego. Będzie to próba, którą belgijski jezuita podejmie już na gruncie filozoficznym, pokazując, po pierwsze, w jaki sposób owe wyznaczniki wpisują się w system myśli Tomasza z Akwinu i konstytuują podstawy realistycznej metafizyki poznania, a po drugie – zmierzając do krytycznego ugruntowania tych podstaw zgodnie z wymogami współczesnej filozofii. W taki też sposób pierwotny impuls celowościowego dynamizmu, wykryty na płaszczyźnie biologicznej i psychologicznej, a następnie przeniesiony na poziom intelektu, pozwala Maréchalowi zająć dogodną pozycję wyjściową w obszarze filozofii i, jak pisze Armando Savignano, „nie znajduje nas bezbronnymi wobec wątplenia oraz irrealności, ofiarując początek rozwiązania problemu krytycznego”<sup>224</sup>. Systematyczne rozwiązanie owego problemu, aby mogło być adekwatne i skuteczne, domaga się jednak od Maréchala uprzedniej konfrontacji jego idei dynamicznej celowości z intelektualnym dorobkiem współczesnej filozofii. Maréchal ma tego pełną świadomość i dlatego ową konfrontację rozpoczyna niejako równoległe do badań w dziedzinie biologii, psychologii oraz poszukiwań w obszarze filozofii Tomasza z Akwinu.

<sup>223</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 269–270.

<sup>224</sup> A. Savignano: *Maréchal et l'expérience religieuse. Dialogue avec Leuba, Delacroix, James*. In: *Au point de départ...*, s. 190.

3.

## W stronę Punktu wyjścia metafizyki

19 Décembre 1925

Mon révérend Père,

Je suis chargé de vous transmettre par vos  
pos. Des conditions auxquelles est subordonné l'oc-  
troi de Nihil Obstat à donner à votre livre

Avant au I: les des renseignements  
qu'on nous a donnés, il ressort que les Supérieurs de

• D. Supérieurs de J. ont mis un soin spécial à  
l'ouvrage dont il s'agit et si en

19 Dec 11/25

1<sup>re</sup> Lettre de Ch. V. S. Maréchal  
2<sup>de</sup> Conditions de censure

NB. Offert d'une Déclaration faite personnellement  
par le R. P. R. de Guvain, chez le Chanoine V. D. M., vers  
le 20 novembre 1925. On promet une réponse (celle-ci) avant



Mon révérend Père Maréchal, S. J.

Scolastique de la Compagnie de Jésus,  
rue des Obécollets, 11,

Louvain



## 3.1. Kontakt z filozofią współczesną

### 3.1.1. Otwarcie na współczesne kierunki filozoficzne

#### 3.1.1.1. Kwestia hermetyczności neoscholastyki

Okazuje się, że wypracowanie koncepcji dynamicznej celowości intelektu pozwala Josephowi Maréchalowi wskazać liczne i często zaskakujące punkty kontaktu klasycznej doktryny scholastycznej z najnowszymi koncepcjami filozoficznymi<sup>1</sup>. Obok bowiem pogłębionego studium myśli tomistycznej oraz badań w obszarze biologii, psychologii, a w konsekwencji – także w dziedzinie krytyki nauk empirycznych, współczesna filozofia stanowi kolejny obszar naukowych analiz belgijskiego jezuitę. Cel owych analiz następująco definiuje Gérard H. Baudry: „Poszukując poza scholastycznymi podręcznikami autentycznego myślenia Tomasza z Akwinu [...], wprowadzić owo myślenie w kontakt z nowymi filozofiami. W jego [wypadku – A.R.B.] – tłumaczy Baudry intencje Maréchala – chodzi zasadniczo o obronę realizmu tomistycznego dzięki otwarciu go na zdobycze nowożytnej filozofii krytycznej”<sup>2</sup>. Perspektywę tego otwarcia kreśli Maréchal w swym wykładzie *Scholastique et Néo-scholastique* – tym samym, w którym zaznacza konieczność odnowy myśli scholastycznej przez kontakt z naukami empirycznymi oraz wskazuje, na czym w istocie polega powrót do myśli Tomasza z Akwinu. „Prawdziwa scholastyka św. Tomasza – pisze Maréchal – zawiera ziarno wielu rozwiązań, które zaradziłyby doskonale troskom naszych współczesnych; rozwinięta również w głąb, co do kilku swych niewykończonych kwestii, odpowiadałaby najlepszym aspektom filozofii nowożytnej”<sup>3</sup>. Tę samą myśl wyraża również Maréchal w swej programowej recenzji książki Domenica Lanny, pisząc: „Sądzimy [...], że tomizm – kontynuator wielkich systemów metafizycznych starożytności – ma czym zadośćuczynić wszystkim racjonalnym wymagom. Jednak skarb, który kryje, nie jest całkowicie wydobyty. Pozostaje nam – przekonuje Maréchal – przemysleć tomizm w funkcji

<sup>1</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* Louvain 1944, s. 245.

<sup>2</sup> G.H. Baudry: *Maréchal (Joseph)*. In: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*. [B.red.]. T. 8. Paris 1977, s. 430.

<sup>3</sup> J. Maréchal: *Scholastique et Néo-scholastique*, s. 19. KADOC, VII-80, boîte 18.

filozofii nowożytnych, aby rozpoznać zasadnicze tożsamości oraz istotne przeciwieństwa”<sup>4</sup>. Tak sformułowany, postulat przemyslenia filozofii Tomasza z Akwinu w sposób oczywisty wpisuje się źródłowo w programowe założenia głównych przedstawicieli neoscholastyki łowańskiej, którzy ustami Désiré Merciera deklarują: „Punktem widzenia, w którym się plasujemy, jest filozofia Arystotelesa i mistrzów scholastyki. Jednakże przeniknięci prawdziwym duchem perypatetyckim chcemy utrzymywać stałą relację z naukami i z myśleniem nam współczesnych”<sup>5</sup>. Mimo to, podobnie jak w wypadku kwestii związku filozofii i nauk szczegółowych oraz stosunku do myśli Tomasza z Akwinu, Maréchal – choć nie wychodzi poza ogólne ramy wyznaczone programem szkoły łowańskiej – poszukuje w nich własnych rozwiązań. Widać to również w relacji do współczesnej filozofii. Postulowany przez łowańczyków dialog z nowożytnymi nurtami myślowymi przyjmuje wszak ostatecznie kształt ostrej polemiki, nacechowanej zbyt surową, choć niewątpliwie przemyślaną krytyką<sup>6</sup>. Owo hermetyczne podejście zarzuca neoscholastykom Czesław Głombik, podkreślając, że w filozofii scholastycznej upatrywali oni jedynie prawdziwego modelu poznania, a historię filozofii sprowadzali w istocie do jej testowania za pomocą wzorca dostarczonego przez scholastykę wieków średnich<sup>7</sup>. Takie nastawienie budzi również zastrzeżenia Maréchala, który wytyka przedstawicielom szkoły łowańskiej, że nie zrozumieli ducha filozofii współczesnej. „Filozofie nowożytne [...] – pisze – są lepiej poznane niż w przeszłości; przynajmniej cytuje się obficie i – jak należy sądzić – obcuje z pismami oraz dziełami niescholastycznymi. A jednak nieodparcie odnosi się wrażenie zupełnego braku uchwycenia współczesnego ducha filozoficznego. Czy byłoby tak dlatego – zastanawia się Maréchal – że [owe pisma – A.R.B.] czytane są trochę zbyt polemicznie, z mniejszą, niż należy, wolnością umysłu; z nastawieniem pośpiesznego dopasowania »przeciwników« do ustalonej miary tego, co uznaje się za tomizm?”<sup>8</sup>. W konsekwencji Maréchal podkreśla: „W dziedzinie krytyki filozoficznej nic nie przeszkadza nam współpracować w kwestii problemu kapitalnego – wciąż nie w pełni rozwiązanego – fundamentalnej wartości wszelkiej metafizyki [...]. Dlaczego – pyta zatem Maréchal – nie rozwinąć w dziedzinie metafizyki studium inteligibilnych stosunków oraz celowości bytu?”<sup>9</sup>. W konsekwencji okazuje się, że właśnie te dwa aspekty, zorien-

<sup>4</sup> J. Maréchal: *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, par M. Domenico Lanna*. „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 74, s. 634.

<sup>5</sup> D. Mercier: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain–Paris 1925, s. 1; por. także Idem: *Le bilan philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle*. „Revue Néo-Scholastique” 1900, nr 7, s. 328.

<sup>6</sup> A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Katowice 2008, s. 40.

<sup>7</sup> Por. C. Głombik: *Początki neoscholastyki polskiej*. Katowice 1991, s. 68.

<sup>8</sup> J. Maréchal: *Scholastique et Néo-scholastique...*, s. 16, boîte 18.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 21.



owane wokół kluczowego problemu dynamizmu, będą wyznaczać główny kierunek podjętego przez belgijskiego jezuitę studium współczesnych prądów filozoficznych.

### 3.1.1.2. Dialog zamiast konfrontacji

W regularny kontakt z pozascholastyczną filozofią wchodzi Maréchal już w okresie swego poświęconego studium scholastyki pobytu w jezuickim kolegium w Louvain. Co prawda, rozczarowany statycznym racjonalizmem scholastycznego nauczania, zwraca się przede wszystkim, jak zostało to wykazane, ku naukom przyrodniczym, jednak styka się wówczas również z filozofią Auguste'a J.A. Gratry'ego, w tym zwłaszcza z głoszoną przez francuskiego myśliciela ideą afirmowanej we wszystkich apercpcjach skończonych przedmiotów ukrytej obecności Nieskończoności<sup>10</sup>. Albert Milet nie ma wątpliwości, że zachodzi wyraźny związek między tak rozumianą ideą Gratry'ego i przedstawioną później przez Maréchala koncepcją afirmacji absoulutu w każdym akcie obiektywizacji, choć wyjaśnia, że nie należy owego związku zbyt wyolbrzymiać<sup>11</sup>. Niezależnie jednak od tego o wpływie filozofii Gratry'ego mówi sam Maréchal, podobnie jak o wpływie dwóch innych filozofów – Jules'a Lacheliera i Émile'a Boutroux – z których koncepcjami zetknął się w latach 1899–1900<sup>12</sup>. W dorobku tych ostatnich myślicieli natrafia Maréchal na wyraźnie sformułowaną ideę dynamizmu treści świadomości, organizujących się w funkcji ostatecznego celu, jako pierwszej zasady realności, podporządkowującej sobie wszystkie przyczyny sprawcze<sup>13</sup>. W konse-

<sup>10</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 212.

<sup>11</sup> Por. ibidem.

<sup>12</sup> Por.: J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies... Réponse à une question*. In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)*. KADOC, VII-80, boîte 17; Idem: *Influences subies dans le sens du finalisme intellectuel?*. In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)...*, boîte 17.

<sup>13</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 214; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal*. Trieste 1979, s. 14–15. Szczególnie istotne dla Maréchala są w tej kwestii wnioski Boutroux, którego filozofię traktuje on w pewnym sensie jako przedmowę do dzieła Maurice'a Blondela. „Émile Boutroux – zaznacza Maréchal – sam nakreślił nam wyraźne streszczenie swej epistemologii [...]. Pozwalamy sobie jedynie zwrócić uwagę na to, w jakim punkcie jest ona finalistyczna [...]. Aby połączyć się z krytyką tomistyczną – dodaje jednak Maréchal – owej epistemologii Émile'a Boutroux brakuje wyraźnego rozróżnienia między *implicite* czy też *naturalną* rolą odgrywaną przez wolę w genezie przedmiotu świadomego a jej rolą *ujawnioną* lub *wolną* (wolność wyboru). Ponadto finalizm w ujęciu Boutroux nie jest posunięty aż do owej krańcowej konsekwencji, kiedy to otwiera się problem nadprzyrodzonego przeznaczenia. [Maurice – A.R.B.] Blondel w swej tezie z [dzieła – A.R.B.] *Action* zarzuca sondę głębiej i z większą odwagą przeprowadza transcendentne dedukcje”. A. Hayen: *Un texte inédit du P. Maréchal S.J.: „L'Action” de Maurice Blondel*. „Convivium” 1957, nr 2, s. 12–13.

kwencji idea dynamicznej celowości, podobnie jak w wypadku nauk przyrodniczych, stanowi w pewnym sensie klucz, według którego Maréchal analizuje i ocenia współczesne kierunki filozoficzne. Widać jednocześnie wyraźnie, że unika on agresywnego, konfrontacyjnego nastawienia, charakterystycznego zarówno dla neoscholastycznej tradycji, z której wyrasta, jak i dla części późniejszych kierunków neotomistycznych; przeciwnie, stara się wyraźnie znaleźć punkty zbieżne, w których jego koncepcja tomistycznego arystotelizmu mogłaby rozwiązać aporie nowożytnego myślenia albo potwierdzić w nim swe metafizyczne przekonania.

To bardziej dialogiczne niż konfrontacyjne nastawienie Maréchala pogłębia się w miarę, jak intensyfikują się jego analizy współczesnej filozofii, i świadczy o tym nie tylko wiele rozmaitych pozascholastycznych dzieł i postaci, które on sam wskazuje jako mające mniejszy lub większy wpływ na rozwój jego osobistych filozoficznych poglądów<sup>14</sup>, lecz także rozmaite notatki, opracowania i fragmenty wykładów<sup>15</sup>, a przede wszystkim niezrealizowany projekt szóstej części *Punktu wyjścia metafizyki*. Owa część, a właściwie *Zeszyt 6. (Cahier 6)* – w przeciwieństwie do pięciu wcześniejszych, które, jak podkreśla Albert Milet, były zorientowane na przeszłość – miał wprowadzić Maréchalowską interpretację myśli Tomasza w kontakt z rozmaitymi tendencjami filozoficznymi czasów współczesnych i ujawnić zarazem najbardziej osobisty rys doktryny belgijskiego jezuity<sup>16</sup>. Wspomina o tym sam Maréchal w krótkim liście adresowanym do swych studentów, który pisze w 1935 roku, stając wobec konieczności porzucenia ze względów zdrowotnych dalszej działalności dydaktycznej. „Wśród sposobów osobistej formacji filozoficznej i teologicznej – zaleca – podnieść do najwyższej rangi stały, prawie codzienny kontakt z dziełami św. Tomasza [...]. Chcę powiedzieć, że długa zażyłość ze św. Tomaszem – przez hartowanie umysłu [...] i doskonałą równowagę

<sup>14</sup> Por. J. Maréchal: *Addenda: sources doctrinales*. In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)*..., boîte 17.

<sup>15</sup> Wśród niewydanych materiałów pozostałych po Maréchalu znajdują się liczne zapiski, w których dokonywał on rozmaitych analiz nie tylko filozofii nowożytnej (te zapiski, w mniejszym lub większym stopniu wykorzystał podczas redakcji *Punktu wyjścia metafizyki* czy *Zarysu historii filozofii nowożytnej*), lecz także filozofii jemu współczesnej. Za najistotniejsze, dobrze obrazujące jego otwarty stosunek do najnowszej myśli filozoficznej, można uznać następujące teksty, w których bada między innymi pokantowski idealizm, pozytywizm, szeroko rozumianą filozofię życia, neospirytualizm, neokrytycyzm, pragmatyzm, egzystencjalizm i fenomenologię. Por.: J. Maréchal: [...] *Interprétations diverses du kantisme. Éléments communs du panthéisme idéaliste. Le positivisme*. [...] *Les philosophies de la liberté et de l'action*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16; J. Maréchal: *De Kant à l'idéalisme absolu*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16; J. Maréchal: *Les leçons de l'idéalisme*. KADOC, VII-80, boîte 16; Idem: *Panthéisme*. KADOC, VII-80, boîte 16; Idem: *Problèmes métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui. À propos des „philosophies de l'existence“*. KADOC, VII-80, boîte 18.

<sup>16</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 111–112.

doktrynalną, którą zapewnia – jest najlepszym wprowadzeniem do prawdziwie głębokiej mądrości nowożytnej filozofii. Miałem nadzieję, za pomocą historii doktryn, dokonać w czasie mego wykładu demonstracji tego paradoksu – prawdy coraz bardziej dla mnie oczywistej. Opatrzność zadecydowała inaczej, jednak nie zabrania mi złożyć »świadcstwa« [...]. Moje ostateczne stanowisko – dodaje Maréchal – musiałoby zarysować się tylko na końcu *Zeszytu 6.*, w którym pozostał do przekroczenia nowy etap<sup>17</sup>. Na czym miałyby polegać ten nowy, odsłaniający ostateczne stanowisko Maréchala etap? Otóż, jak podkreśla Albert Milet, wcześniejsze zeszyty *Punktu wyjścia metafizyki* pokażą, że jeden z historycznych sposobów rozwiązywania problemu poznania – sposób zapośredniczony w tomistycznym arystotelizmie – ma potencjał, aby zgromadzić w sobie znaczną część prawdy pozostałych systemów filozoficznych, nie wchłaniając jednocześnie ich słabości, lecz ustalając znakomity punkt wyjścia oceny błędów średniowiecznej i nowożytnej filozofii<sup>18</sup>. Taki będzie ogólny kontekst, w którym dojrzeje Maréchalowska próba rozwiązania problemu krytycznego, zmierzająca do ugruntowania afirmacji realistycznego punktu wyjścia klasycznej metafizyki. *Zeszyt 6.* miałby natomiast pójść jeszcze krok dalej i wprowadzając krytycznie ugruntowaną arystotelesowsko-tomistyczną metafizykę w kontakt z najnowszymi kierunkami filozoficznymi, nie tylko ukazać jej aktualność, lecz także wzbogacić ją tym, co w owych kierunkach autentycznie wartościowe. Niestety, tego kolejnego kroku Maréchal nigdy nie robi. Milet podkreśla, że o ile w 1917 roku, kiedy to zredagowana zostanie pierwsza wersja *Punktu wyjścia metafizyki*, taki projekt będzie miał jeszcze szanse realizacji, o tyle wraz z upływem czasu szanse te stopniowo zaczną się kurczyć, aż wreszcie Maréchal definitywnie zarzuci swój pomysł; zarzuci go zresztą, jak się wydaje, nie tylko z powodów oficjalnie podanych przez Mileta – znacznej liczby koncepcji epistemologicznych, które pojawiły się na współczesnej arenie filozoficznej, utrudniając ich całościową i systematyczną analizę<sup>19</sup>. Trzeba bowiem pamiętać, że już sam tylko stan zdrowia Maréchala zmusi go wraz z biegiem lat do stopniowego ograniczania swej naukowej aktywności. Co więcej, jak się wkrótce okaże, liczne polemiki, zarzuty o nieortodoksyjny sposób rozumienia tomizmu, a nawet ataki personalne, które nastąpią po publikacji *Zeszytu 5.*, sprawią, że Maréchal z wielką ostrożnością przygotowywał będzie wydanie *Zeszytu 4.* – problemowo poprzedzającego *Zeszyt 5.*, jednak opóźnionego między innymi ze względu na przewidywane kontrowersje<sup>20</sup>; praktycznie do końca życia będzie więc

<sup>17</sup> J. Maréchal: *Lettre aux philosophes de 3<sup>e</sup> année*. KADOC, VII-80, boîte 16.

<sup>18</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 111.

<sup>19</sup> Por. ibidem, s. 112.

<sup>20</sup> W prywatnej korespondencji pozostałej po Maréchalu znajdują się również dwa listy wysłane do niego z Rzymu przez Arthura Vermeerscha (1858–1936), który mając dostęp do

pracował nad przygotowaniem swego dzieła do publikacji, zrealizowanej ostatecznie dopiero po jego śmierci<sup>21</sup>. W 1944 roku Albert Milet stwierdza, że jeśli kiedykolwiek *Zeszyt 6*. ujrzy światło dzienne, nie będzie on porównawczym studium wielu współczesnych epistemologii, lecz jedynie wykładem kilku osobistych przemyśleń Maréchala na temat głównych prądów myślowych najnowszej filozofii<sup>22</sup>. Ostatecznie *Zeszyt 6*. nie zostanie opublikowany, jednak niektóre przyczynki do jego powstania – owe osobiste przemyślenia Maréchala – przetrwają ukryte w całokształcie jego filozoficznego dorobku.

### 3.1.2. Odkrycie filozofii działania

#### 3.1.2.1. Spotkanie z myślą Bergsona

Są przynajmniej dwa szkice, w których Joseph Maréchal zarysowuje swój niezrealizowany projekt *Zeszytu 6*. Pierwszy, szczegółowy i zawierający już konkretne opracowania, to część trzeciego tomu pierwszej, pochodzącej z 1917 roku, niewydanej redakcji *Punktu wyjścia metafizyki* – część, a właściwie księga trzecia, zatytułowana *Kilka punktów odniesienia we współczesnej filozofii postkantowskiej*<sup>23</sup>, w której ramach Maréchal omawia najpierw neokrytycyzm Renouvier'a oraz krytycyzm szkoły Friesa, następnie najważniejsze systemy idealistyczne (Fichtego, Schellinga i Hegla), koncentrując się zwłaszcza na ich ujęciu z perspektywy finalistycznej<sup>24</sup>, by wreszcie skupić swe analizy na filozofii działania. Drugi, późniejszy, to zaledwie krótka lista współczesnych kierunków epistemologicznych, które miałyby zostać omówione w ramach *Zeszytu 6*. – lista

---

przełożonego generalnego jezuitów, radził Maréchalowi w liście z 10 kwietnia 1923 roku, aby opublikował *Zeszyt 3*. i *Zeszyt 4*. razem z *Zeszytem 5*. Przekonywał go, że publikacja tych dwóch pierwszych, poświęconych ewolucji myśli Kanta, przed krytyczną oceną owej myśli z perspektywy filozofii Tomasza, może spowodować protesty i w konsekwencji wstrzymanie publikacji *Zeszytu 5*. (por. *List Arthura Vermeerscha do Josepha Maréchala*, 10 kwietnia 1923 roku. KADOC, VII-80, boîte 15). Bez wątpienia, taka argumentacja nie mogła pozostawić Maréchala obojętnym, zwłaszcza że *Zeszyt 5*. miał dla niego kluczowe znaczenie, i skłoniła go do poszukiwania optymalnego rozwiązania zaistniałej sytuacji.

<sup>21</sup> Jeszcze w liście z 5 listopada 1944 roku Milet wyraża nadzieję, że stan zdrowia Maréchala pozostaje dobry (Maréchal umiera 11 grudnia 1944 roku) i że wkrótce ukaże się tak długo oczekiwany *Zeszyt 4*. Por. *List Alberta Mileta do Josepha Maréchala*, 5 listopada 1944 roku. In: *Abbé Milet (1943–1946)*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>22</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 112.

<sup>23</sup> Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance*. 1917, s. XV. KADOC, VII-80, boîte 14.

<sup>24</sup> Por. *ibidem*, s. II.

zamieszczona przez Maréchala na końcu pierwszego, opublikowanego w 1926 roku, wydania *Zeszytu 5*. i wskazująca następujące kierunki, czy też nurty filozoficzne: neokantyzm, neoheglianizm, fenomenalizm integralny, pragmatyzm, neorealizm anglo-amerykański, bergsonizm<sup>25</sup>. Właśnie te dwa szkice obrazują, według Alberta Mileta, ogólny kształt, jakiego miałyby nabrać *Zeszyt 6*.<sup>26</sup> Należy wziąć jednak pod uwagę fakt, że ostatecznie, część epistemologicznych koncepcji wskazanych na owej krótkiej liście nigdy nie zostanie systematycznie zanalizowana, a niektóre, jak przypomina Milet – w tym na przykład neokantyzm – doczekają się co prawda opracowania, ale w sposób fragmentaryczny i w ramach innych publikacji<sup>27</sup>. Co więcej, badane częściowo, w ramach pierwszego szkicu, systemy idealistyczne Fichtego, Schellinga, Hegla oraz krytycyzm Friesa włączy Maréchal do *Zeszytu 4*. i omówi w ramach jego drugiej części, zatytułowanej *Idealizm transcendentálny po Kancie*<sup>28</sup>. W efekcie, z ogólnego zarysu planowanego *Zeszytu 6*. przetrwa tylko swoiste „twarde jądro”, najbardziej intelektualnie pociągające Maréchala i najatrakcyjniejsze dlań z punktu widzenia możliwości wykrycia punktów styecznych między tomizmem i filozofią współczesną. Chodzi mianowicie o filozofię działania, która w spisie treści *Punktu wyjścia metafizyki* z 1917 roku umieszczona zostanie zaraz po analizach poświęconych zagadnieniu celowości w koncepcjach głównych idealistów niemieckich. Jednocześnie, do samego maszynopisu dzieła – właśnie w dołączonej doń części dotyczącej filozofii działania – dodana będzie dodatkowo druga, różniąca się od podstawy tylko wizualną kompozycją, wersja tekstu opatrzona ponadto ręczną adnotacją: „Wyciągi z *Zeszytu 6*. – niewydane – o. Maréchala”<sup>29</sup>. Fakt ten wskazuje pośrednio, że filozofia działania miała zajmować w tym zeszycie miejsce szczególne. Kontakt z nią nawiązuje Maréchal już w początkowym okresie studiów biologicznych w Louvain – w tym samym mniej więcej czasie, kiedy odkrywa dynamizm świata organicznego w pismach Hansa Driescha i poszukuje kierunków odnowy myśli schola-

<sup>25</sup> J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 5: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain–Paris 1926, s. 462. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1926.

<sup>26</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 112, przypis 1.

<sup>27</sup> Neokantyzmowi, jak przypomina Milet, poświęca Maréchal fragment w ramach artykułu *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?* (por. ibidem). W swej analizie odwołuje się głównie do szkoły marburskiej – w tym zwłaszcza do Ernsta Cassirera – krytykując wyolbrzymiony, jego zdaniem, krytycyzm, a właściwie hiperkrytyczny relatywizm, i polemizując z koncepcją rzeczy samej w sobie, rozumianej jako idealna granica. Por. J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 107–110.

<sup>28</sup> Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 4: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*. Paris 1947, s. 329–481.

<sup>29</sup> Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, boîte 14. [Adnotacja na drugiej wersji dołączonej części maszynopisu, zatytułowanej *La philosophie de l'action*].



stycznej, a jednocześnie tuż po tym, gdy napotyka idee uwewnętrznionej celowości w pismach Leibniza oraz czołowych przedstawicieli niemieckiej psychologii. Ów kontakt dokonuje się za sprawą filozofii Henriego Bergsona, z którego myślą styka się Maréchal w 1902 roku, prawdopodobnie z inspiracji Victora Grégoire'a, odnajdującego w Bergsonie filozoficzną podbudowę dynamicznej koncepcji biologii<sup>30</sup>. W konsekwencji Maréchal postrzega poglądy francuskiego myśliciela jako przedłużenie kluczowych wątków z zapoczątkowanego już wcześniej, szeroko rozumianego nurtu filozofii działania i wolności, do którego zalicza między innymi Ravaissona, wspomnianych już Lacheliera i Boutroux, a także Hannequina i Ollé-Laprune'a<sup>31</sup>. Owo przedłużenie rozumie jednak belgijski jezuita nie jako prostą kontynuację, lecz jako nadanie filozofii działania nowego kierunku<sup>32</sup>. „To dynamiczny aspekt filozofii Bergsonowskiej – za Albertem Miletem pisze Philippe Dalleur – przyciąga głównie uwagę Maréchala. Wciąż niewykończona, metafizyka tego autora budzi w nim [czyli w Maréchalu – A.R.B.] poważne zastrzeżenia; przeciwnie – fundament epistemologiczny systemu zyskał jego aprobatę”<sup>33</sup>. Owa aprobata jest całkiem zrozumiała, jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że w okresie bezpośrednio poprzedzającym kontakt z filozofią Bergsona – a więc tuż przed rozpoczęciem studiów przyrodniczych w Louvain – Maréchal, poszukując kierunku odnowy scholastycznego racjonalizmu, zaczyna odkrywać w metafizyce Tomasza kluczową rolę odgrywaną przez parę akt – możliwość, choć jej dynamizm i wynikające z niego konsekwencje nie są wówczas jeszcze dla Maréchala jasne<sup>34</sup>. Gdy ów dynamizm – równoległe do dynamicznych konstatacji wykrytych w biologii Driescha i w niemieckiej psychologii empirycznej – zacznie się przed nim ujawniać w trakcie analiz arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji intelektu, a więc na poziomie umysłowych procesów poznawczych, odkryje go również w pismach Bergsona, utrzymującego, że to percepcja zmienności czyni w relatywności zmysłów i rozumienia wyłom, przez który może wśliznąć się metafizyka<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 206.

<sup>31</sup> Taką właśnie konstatację znaleźć można w maszynopisie, stanowiącym transkrypcję kilku wybranych stron z osobistych zapisków Maréchala. Maszynopis ten, sporządzony najprawdopodobniej przez osobę podpisaną na jego marginesie jako F. Fallon, nie ma żadnego osobnego tytułu; podtytułami wydzielone są jedynie poszczególne jego części, w tym również część poświęcona filozofii działania. Por. J. Maréchal: [...] *Les philosophies de la liberté et de l'action*..., s. 11, boite 16.

<sup>32</sup> Por. ibidem.

<sup>33</sup> P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*. Roma 1997, s. 32; por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 215.

<sup>34</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)*. KADOC, VII-80, boite 19.

<sup>35</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 215.

Ustalenia Bergsona niewątpliwie wzmacniają w Maréchalu przekonanie, że to nie w operatywnych funkcjach intelektu, lecz w przyrodzonym owemu intelektowi i stymulującym jego funkcje dynamizmie kryje się klucz do uchwycenia źródłowej realności przedmiotu. Czy nie w taki właśnie sposób – zastanawia się Milet – postępuje, wedle Maréchala, tomistyczna krytyka poznania, dążąc do ujęcia realnej podstawy przez analizę przesłanek wewnętrznego ruchu umysłu i czy ów ruch umysłu, jako przejście z możności do aktu, nie odpowiada zasadniczo Bergsona „prawdziwemu trwaniu” [*durée vraie*]<sup>36</sup>? Abstrahując na razie od oceny zasadności takiej właśnie interpretacji myśli Tomasza, niewątpliwie można uznać, że Milet trafnie odczytuje intencje Maréchala, który właśnie w tej perspektywie zestawia bergsonizm z tomizmem. W poświęconych bowiem filozofii działania fragmentach *Zeszytu 6*. znajdują się dwie wersje tekstu, w którym belgijski jezuita, po dokonaniu uprzedniej analizy myśli Bergsona, takiego zestawienia dokonuje. Szkicując najpierw ogólny zarys Bergsonowskiej epistemologii, omawiając pojęcie trwania i kwestię jego percepcji, a następnie odnosząc się do problemu intuicji metafizycznej, przechodzi w efekcie do oceny bergsonizmu z perspektywy klasycznej tradycji filozoficznej<sup>37</sup>. „Aby słusznie docenić filozofię Bergsonowską – pisze – musimy, jak się wydaje, wyróżnić w niej fundament epistemologiczny i metafizykę [...]. W efekcie, epistemologia [Bergsona – A.R.B.] łączy się z wielką tradycją, do której należy również tomistyczny arystotelizm [...]. Podobnie jak Bergson, twierdzimy, że [...] nasz ludzki intelekt nie ma – to zupełnie oczywiste – bezpośredniej intuicji przedmiotów transcendentnych; jeśli zdoła dotknąć bytu, dokona się to wyłącznie w samym łonie mobilności, w której jest całkowicie zanurzony. Dzięki precyzyjnej władzy zwracania się ku samemu sobie nasz intelekt uchwytuje bezpośrednio swój wewnętrzny ruch, swe »prawdziwe trwanie«, jak powie Bergson, swe przejście z możności do aktu, jak stwierdzą scholastycy”<sup>38</sup>. W konsekwencji Maréchal stawia kluczowe z perspektywy prowadzonych przez niego analiz pytanie: „Czy celowość Bergsonowska różniłaby się od celowości tomistycznej? Powtórzmy z naciskiem – zastrzega – że tutaj rozważamy [ten – A.R.B.] problem pod bardzo ograniczonym kątem: wystarczy nam dojść do krytycznego znaczenia ruchu”<sup>39</sup>. Przyjmując taką perspektywę, Maréchal stwierdza: „W głębi, pod powierzchowną różnicą symboli, filozofia Bergsona pozostaje w zgodzie z wielkimi metafizykami finalistycznymi w kwestii sposobu definiowania źródeł oraz idealnego

<sup>36</sup> Por. ibidem, s. 216.

<sup>37</sup> Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, boîte 14. [Dołączona część maszynopisu, zatytułowana *Chap. 2. La philosophie de l'action*, fragment oznaczony symbolem VI].

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibidem.

kresu ruchu. Dlaczego ta zgodność jest konieczna? Ponieważ wielkie systemy teoretyczne z dwóch stron rozwijają wspólną syntetyczną percepcję, w której łączy się i skupia wszystko, co możemy osiągnąć z bytu [...]. Ulokować w owym stawianiu się powszechny węzłowy punkt przedmiotów przez nas poznawalnych – to w sposób uprawniony opowiedzieć się za precyzyjnie zdefiniowaną tezą metafizyczną. Otóż – stwierdza Maréchal – Bergson dzieli ten punkt wyjścia z wielkimi starożytnymi i nowożytnymi systemami finalistycznymi<sup>40</sup>. Okazuje się jednak, że fakt ten nie wystarczy, aby uznać celowość Bergsonowską i celowość tomistyczną za tożsame. Albert Milet podkreśla, że Maréchal nie może podążać dalej za Bergsonem w chwili, gdy ten wydaje się identyfikować „konkretne trwanie” [*durée concrète*], które człowiek bezpośrednio postrzega w sobie, z istotną celowością ludzkiego *ja*, ponieważ tego rodzaju identyfikacja rodzi liczne konsekwencje niemożliwe do zaakceptowania dla ucznia Tomasa z Akwinu<sup>41</sup>. Chodzi przede wszystkim o to, że uznanie zdolności ludzkiego podmiotu do refleksyjnego uchwytowania nie tylko ograniczonej aktywności swej naturalnej celowości, lecz także samego istotnego stawiania się ludzkiego *ja* powodowałoby przyznanie umysłowi człowieka pewnej formy metafizycznej intuicji, sięgającej do najgłębszych pokładów osobowej realności, a zatem wyposażenie go w coś, co scholastycy rezerwowali wyłącznie dla umysłów anielskich<sup>42</sup>. Tymczasem Maréchal nie tylko odrzuca tezę, że ludzki intelekt ma naturalną intuicję własnej podmiotowości<sup>43</sup>, lecz także, jak się wkrótce okaże, z przekonania o zasadniczo nieintuicywnym charakterze ludzkiego intelektu uczyni centralny punkt swej koncepcji dynamicznej celowości intelektu. Z tego też względu, w takiej mierze, w jakiej – akceptując ogólne, dynamiczne i celowościowe nastawienie filozofii działania – nie przyjmuje Maréchal intuicjonistycznego rozwiązania Bergsona, zbliża się do stanowiska innego przedstawiciela filozofii działania, którego ustalenia najsilniej wpłyną na jego tomistyczną koncepcję intelektualnego dynamizmu. Chodzi mianowicie o Maurice’a Blondela.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 217.

<sup>42</sup> Por.: ibidem; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 16–17.

<sup>43</sup> Maréchal pisze o tym wyraźnie między innymi w jednym ze swych niewydanych, krótkich tekstów, zatytułowanym *L'intellection* (*Intelekcja*): „Gdyby intelekt miał nie tylko świadomość, lecz także ogłód samego siebie – podkreśla – gdyby jako przedmiot był bezpośrednio obecny w samym sobie, widziałby swój ostateczny przedmiot, jako że oglądałby swą celowość, a zatem również kres owej celowości. Jednak intelekt nie ma intuicji siebie. Nie ogląda siebie, nie widzi swego celu, nie widzi, że działa na mocy tego celu – wie o tym wyłącznie dzięki rozumowaniu [...]. Lecz to wszystko – dodaje Maréchal – nie przeszkadza, aby działał na mocy tego celu i żeby nie mógł działać inaczej”. J. Maréchal: *L'intellection*, s. 2. In: *Varia philosophiae*. KADOC, VII-80, boite 16.

### 3.1.2.2. Fascynacja filozofią Blondela

Mimo widocznej przychylności Maréchala dla filozofii Bergsona i wielu zbieżności w kwestii rozumienia podmiotowego dynamizmu nie ulega wątpliwości, że spośród niescholastycznych filozofów współczesnych belgijskiemu jezuitcie to nie twórca koncepcji *élan vital* miał najistotniejszy wpływ na kształt jego interpretacji tomizmu. Osobą, która najsilniej oddziaływała na Maréchala, był francuski filozof Maurice Blondel (1861–1949)<sup>44</sup>, i było to oddziaływanie na tyle istotne, że Georges Van Riet, a za nim Mieczysław A. Krąpiec, klasyfikują filozofię Maréchala jako tomizm pod wpływem blondelizmu<sup>45</sup>. Należy przy tym pamiętać, że o sile oddziaływania Blondela na Maréchala nie świadczy wcale liczba cytatów i odwołań do jego osoby w tekstach belgijskiego jezuity. Podkreśla to Albert Milet, zaznaczając, że chociaż Blondel jest równie rzadko cytowany przez Maréchala co Bergson, to jednak *Punkt wyjścia metafizyki* i *Działanie* (*Action*) Blondela łączy wyraźna więź, która ujawnia się przy porównaniu najistotniejszych tez z dzieł obu filozofów<sup>46</sup>. Owa więź istnieje zresztą nie tylko na poziomie zbieżności tez, lecz także na poziomie relacji międzysobowych. „Zwracam się do przyjaciela (że ośmielę się użyć tego określenia, w które chciałbym włączyć większą dozę szacunku)”<sup>47</sup> – pisze Blondel do Maréchala w 1930 roku, a korespondencja między nimi, pełna wzajemnych zapewnień o życzliwości, choć, jak się wkrótce okaże, niewolna także od dyskusji i napięć, obejmuje ponad pięćdziesiąt listów powstałych zasadniczo między 1912 a 1939 rokiem<sup>48</sup>. Z listów tych przebiega ogromne uznanie Maréchala dla filozoficznego

<sup>44</sup> Por. Blondel, Maurice. In: *Dizionario dei filosofi del novecento*. [B.red.]. Florence 1985, s. 71–78.

<sup>45</sup> Por.: G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 263; M.A. Krąpiec: *Poznać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994, s. 95. Ezquier de Olaso mówi natomiast o neoscholastycyzmie zaktualizowanym w świetle filozofii Blondela. Por. E. de Olaso: *Nota critica sobre una falsa refutación del escepticismo*. „Revista Latinoamericana de Filosofía” 1979, no 7, s. 261.

<sup>46</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 218; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 17.

<sup>47</sup> [List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 18 sierpnia 1930 roku]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 338.

<sup>48</sup> Wśród dokumentów pozostałych po Maréchalu znaleźć można cztery koperty-teczki zarchiwizowanej korespondencji, obejmujące: oryginalne listy Blondela do Maréchala z lat 1912–1938 (Farde A); kopie (maszynopisy) tych listów (Farde B); fotokopie listów Maréchala do Blondela z lat 1912–1939, pozyskane z archiwów Blondela (Farde D), oraz kopie (maszynopisy) owych listów (Farde E). Por.: *Correspondance originale Blondel – Maréchal*. (Farde A). KADOC, VII-80, boîte 19; *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal*. (Farde B). KADOC, VII-80, boîte 19; *Archives Blondel LLN: correspondance J. Maréchal*. (Farde D). KADOC, VII-80, boîte 19; *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal*. (Farde E). KADOC, VII-80, boîte 19. Nie jest to jednak korespondencja kompletna i należy sądzić, że filozofowie mogli wymienić więcej listów, także w innych okresach.

dzieła autora *Action* – uznanie zresztą wyraźnie odwzajemnione<sup>49</sup>, a w wypadku belgijskiego jezuitę zapoczątkowane już w 1902 roku, kiedy to, podobnie jak z tekstami Bergsona, po raz pierwszy styka się on z myślą Blondela<sup>50</sup>. Świadczy to przede wszystkim o szerokości i wielowymiarowości perspektywy badawczej, jaką przyjął Maréchal u progu swych studiów w Louvain, nie koncentrując się wyłącznie na badaniach z zakresu biologii i psychologii, ale szukając, także poza tomizmem, filozoficznej podbudowy dla rodzącej się w nim koncepcji dynamizmu. W konsekwencji bardzo szybko się orientuje, że filozofia Blondela, którą odkrywa zresztą w dużej mierze dzięki dyskusjom ze swym przyjacielem Paulem Claeys'em Boúiaertem<sup>51</sup>, pozwala realizować ów cel lepiej niż ustalenia Bergsona – głównie dlatego, że, w przekonaniu Maréchala, wydaje się bliższa fundamentalnym tezom metafizyki tomistycznej<sup>52</sup>. Milet podkreśla, że Bergson rozpoznaje w metafizyce wyłącznie dwa porządki: witalny, nieustannie zasilany wewnętrznym dynamizmem, oraz bierny, którego automatyczny mechanicyzm powinien zostać zastąpiony spontaniczną energią życiowego pędu, i że właśnie owej życiowej energii – a nie statycznym reprezentacjom intelektualnym – przynależna jest

<sup>49</sup> Wystarczy wspomnieć tylko krótki liścik grzecznościowy – prawdopodobnie jeden z pierwszych adresowanych do Blondela – w którym Maréchal, w trzeciej osobie, pisze: „Dr J. Maréchal [...] jest szczęśliwy, że [...] z wieloma swymi współbraćmi [...] już kilka lat temu czytał on i odczytywał ponownie piękną książkę *Działanie*; byli oni ujęci wigorem i pełnią myślenia, które potrafiło osiągnąć wielkiej tradycji metafizycznej, nie zaniedbując żadnego wymogu krytyki poznania [...]. [Jako – A.R.B.] przekonani tomiści i poddani synowie Kościoła, proszą Go [czyli Blondela – A.R.B.], aby przyjął zapewnienia o ich głębokiej i pełnej szacunku sympatii, nie tylko dla człowieka, lecz także dla filozofa” (J. Maréchal: *Carte de visite s.d.* In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E)...*, boîte 19). Z kolei Blondel w jednym ze swych listów do Maréchala podkreśla: „Podziwiam, czcigodny Ojcie, podwójną kompetencję Ojca: naukową i mistyczną. W czytaniu Ojca tkwi najwyższa korzyść. Nie będzie zarozumiałością formułowanie takich pochwał, jako że uległem pokusie, aby to uczynić, mimo mojej małej wiedzy w tych trudnych tematach, w które Ojca erudycja, doświadczenie i przenikliwość wnikają tak łatwo”. *List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 1 czerwca 1914 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B)...*, boîte 19.

<sup>50</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 215.

<sup>51</sup> Por. ibidem, s. 225. Paul Claeys Boúiaert to, jak zaznacza Albert Milet, jeden z najważniejszych przyjaciół Maréchala jeszcze z okresu studium scholastyki w lowańskim kolegium zakonnym jezuitów, który myśl Blondela odkrywa tuż po 1901 roku. Por. ibidem, s. 225–226.

<sup>52</sup> W swej analizie filozofii Blondela, którą przeprowadza Maréchal w ramach fragmentów *Zeszytu 6*, dołączonych do tekstu *Punktu wyjścia metafizyki* z 1917 roku, podkreśla wyraźnie, że „Blondel jest najbardziej autentycznym sprzymierzeńcem tomizmu” (por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, boîte 14. [Dołączona część maszynopisu, zatytułowana *Chap. 2. La philosophie de l'action*, fragment oznaczony symbolem VI]). Ze względu na wagę tej analizy André Hayen zdecydował się na dokonanie jej krytycznej redakcji i opublikowanie w ramach „Convivium”, jako niewydanego tekstu Maréchala. Por. A. Hayen: *Un texte inédit du P. Maréchal S.J. ...*, s. 5–41.



Aix. 1 juin 1914.

mon Révérend Père,

Je ne saurais assez vous remercier de  
votre lettre si bienfaisante, de vos brochures  
qui me sont précieuses, de votre sympathie  
charitablement réconfortante. Dieu est  
bien bon de permettre que je rencontre  
une si intelligente & si indulgente  
compassion ; car je n'ai pas assez de  
vertu ni de force pour soutenir sans  
appui le faix opprimant des méconnaissances & des suspensions sous lequel il me  
faut vivre.

J'admire, mon Révérend Père, votre

Fot. 3. List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala z 1 czerwca 1914 roku, zamieszczony w *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal*. (Farde B). KADOC, VII-80, boîte 19.

double compétence scientifique & mystique. Il y a un extrême profit à vous lire. Je n'aurai pas la présomption de vous louer, comme je suis tenté de le faire malgré mon peu de connaissances en ces difficiles sujets où votre intuition, votre expérience, votre pénétration entrent à l'aise. Il me semble qu'avec quelques autres de vos confrères vous pouvez beaucoup pour nous ramener au sens de la grande Tradition, pour nous libérer d'une tyrannie idéologique & d'une entrainement abstrait pour la pensée & vraiment mensurée pour la vie spirituelle. Votre note sur la théorie de la connaissance en S. Thomas, votre étude sur "l'Intuition de Dieu dans la Mystique Chrétienne" m'ont profondément intéressé, & (sans être en état de porter un jugement sur le détail de votre thèse), ayant lu en ces derniers



temps Eranos, S. Jean de la Croix, et quelques autres, je conspire avec vous, pour ma très humble part; & je souhaite très vivement que vous puissiez nous donner cette "Introduction à la mystique comparée" à laquelle vous êtes si bien préparé. Il serait si bon de nous faire entendre précisément quelles sont les diverses sortes de connaissance & leurs rapports, de nous dégager par exemple des brutales oppositions auxquelles nous heurtent tant d'interprètes défectueux de S. Thomas, de montrer à la fois l'hétérogénéité & la continuité des degrés qui mènent à la contemplation, à l'union mystique, & sans méconnaître l'indispensable rôle ou la valeur réelle de la connaissance per notionem, de faire voir dans une autre discussion que celle de la pensée abstraite dans la connaissance initialement réaliste per affinitatem, puis méthodiquement acquise per connaturalitatem & usure moralen, la condition et même, (sans

certains réserves) l'incarnation d'une connaissance  
essentielle, unifiante sans danger de confusion  
& d'illumination, pouvant être dite intuitive  
& obscure, avant d'être lumineuse &  
joissante. Mieux que personne, ce semble,  
vous êtes à même, mon Révérend Père, de  
faire servir les analyses de la psychologie & de  
la métaphysique les plus récentes à la traditionnelle  
interprétation des états mystiques & au progrès de la  
Science qui en traite.

Parbonnes. moi, je vous prie, de penser ainsi.  
Tout haut devant vous, un peu trop en arrière  
qui aimerait à parler des couleurs. Merci de  
tout ce que vous me dites, même de l'annonce  
que vous me faites d'une riposte de M. de E.  
Dans le cas où il y aurait intérêt à ce que je  
la connusse, je vous serais très reconnaissant  
ou de me signaler le n° où elle paraîtrait, ou  
de me communiquer ce n° que je vous restituerai  
quam primum!

Verily, mon Révérend Père, croire à  
ma très profonde gratitude & agréer l'expression  
de mes sentiments les plus dévoués,  
les plus confiants dans le secours de vos  
prières & de votre bienveillance, les plus  
respectueux.

M. Blondel

prawdziwa intuicja<sup>53</sup>. Blondel natomiast między porządkiem samej tylko reprezentacji a porządkiem intuicji odkrywa płaszczyznę działania, które nie stanowi ślepej siły, ale pierwszą, bezpośrednią prawdę, ujmowaną przez podmiot ludzki w jej niepowstrzymanej realności i odsłaniającą duchowy pęd – dynamizm samego bytu dążącego do swej ostatecznej doskonałości<sup>54</sup>. W efekcie Maréchal podkreśla najpierw, że „Blondel rozwija ze wspaniałą rozległością całą fenomenologię działania”<sup>55</sup>, a następnie skupia się na ukazaniu warunków, na których mocy owo Blondelowskie działanie sięga samego źródła pozapodmiotowej realności. „Blondel – pisze Maréchal – w kilku miejscach [następująco – A.R.B.] definiuje *działanie*: »podwójny ruch wynoszący byt w kierunku kresu, do którego dąży on, jako do nowej doskonałości, i reintegrujący przyczynę celową w przyczynie sprawczej« [...] Działanie jest więc zarazem *dążeniem* i *asymilacją*; jeśli nie dosięga natychmiast swego ostatecznego celu – tak jak w przypadku działania ludzkiego [...] – jest »sukcesywnym przejściem z możliwości do aktu«, »aktywnym ruchem«”<sup>56</sup>. „Obiektywna realność – stwierdza w tym kontekście Maréchal, odwołując się do słów Blondela – jawi się nam zatem jako całość tego, co może przyłączyć sobie *czyste dążenie*, aby stać się *posiadaniem*; [...] to, można by rzec, materia »konkretnego« trwania świadomego przedmiotu. I owa konieczna materia pokrywa się z całościową serią warunków i przedmiotów, których powiązanie zostało nam objawione jako »fenomen działania«”<sup>57</sup>. „Nie trzeba – dopowiada Maréchal – wyobrażać sobie poza [ową – A.R.B.] serią czegoś głębszego, bardziej realnego [...]. Blondel tłumaczy dlaczego: »Z jednej strony całościowy porządek fenomenów, w takiej mierze, w jakiej go koniecznie poznajemy, jest implikowany w każdym działaniu ludzkim [...]; z drugiej strony ten całościowy determinizm myślenia, w miarę jak działanie poszukuje tam swego pokarmu i swych celów, jest reintegrowany w woli, której wydaje się spontanicznym wytworem«”<sup>58</sup>.

W taki oto sposób studium myśli Blondela pozwala Maréchalowi właśnie po stronie dynamizmu woli odkryć perspektywę tego, czego współcześni mu neoscholastycy i neotomiści nie potrafili odnaleźć po stronie samego tylko schematyzmu intelektu – możliwości bezpośrednio ujęcia realności. Wydaje się więc, że wystarczy jedynie wykazać teraz związki intelektu z wolą, to znaczy udowodnić, że ten sam dynamizm, który organizuje aktywność woli, napędza także operatywność intelektu, aby subiektywną konieczność praktyczną działania przekształcić

<sup>53</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 219.

<sup>54</sup> Por. ibidem.

<sup>55</sup> A. Hayen: *Un texte inédit du P. Maréchal S.J. ...*, s. 18.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 23–24.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 22–23.



w obiektywną konieczność teoretyczną poznania. Domeną, na której ów związek odsłania się Maréchalowi w całej ostrości, jest filozofia Tomasza z Akwinu, a ściślej mówiąc, odkryta w niej koncepcja dynamicznej celowości intelektu. Jeżeli bowiem w swym artykule *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* z 1908 roku, obserwując metodologiczną niemoc nauk empirycznych, odwołuje się Maréchal do tomizmu, lokując źródło obiektywnej afirmacji rzeczywistości w dynamicznym, zwieńczonym sądem o rzeczywistości ruchu intelektu w kierunku pozapodmiotowego celu, to, jak można przypuszczać, między innymi dlatego, że poczynając od 1902 roku, podobny dynamizm odkrywa także poza tomizmem – w filozofii Blondela, w której, co prawda, pozostaje on przede wszystkim dynamizmem woli, a nie intelektu, jednak, podobnie jak w tomizmie, ujawnia również ściśle powiązanie obu władz. Maréchal tłumaczy to w następujący sposób: „Tomasz, w rzeczywistości, zdradza stałą skłonność do uchwytywania rzeczy pod kątem intelektualistycznym: to w intelekcie poszukuje on woli [...]. Blondel, chcąc przede wszystkim budować »naukę o praktyce«, jest szczególnie ciekaw działania: w woli poszukuje on intelektu [...]. Obaj jednak spotykają się w stwierdzeniu wzajemnego zawierania się i obopólnego pierwszeństwa tych dwóch władz”<sup>59</sup>. Idąc po tej linii, Albert Milet, na podstawie interpretacji Maréchala, wskazuje liczne punkty, w których filozofia Blondela zgadza się z przyjętym przez Tomasza z Akwinu sposobem rozumienia dynamizmu podmiotowego<sup>60</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że w konsekwencji Maréchal, postrzegając siebie jako wiernego kontynuatora tradycji tomistycznej, czuje zarazem jedność z myślą Blondela – do tego stopnia, że w swym skierowanym do niego liście z 1930 roku pisze: „Nie wiedząc dokładnie samemu, do jakiego stopnia jestem »blondelistą«, mam zbyt dużą wiedzę o tym, co jestem winien Pańskiemu nauczaniu filozoficznemu, aby nie zachować w stosunku do Pana serdecznej i głębokiej wdzięczności”<sup>61</sup>. Tego typu deklaracje nie pozostają oczywiście bez wpływu na ocenę relacji, jaka zachodzi między filozofią Blondela a myśleniem samego Maréchala. Zwraca na to uwagę Emmanuel Tourpe, przypominając, że „w środowisku blondelistów głosi się [...] przekonanie, zgodnie z którym »Maréchal zawdzięcza częściowo Blondelowi swą koncepcję intelektualnego dynamizmu«. Niedawna rozprawa doktorska [Philippe’a Dalleura z 1996 roku – A.R.B.] podejmuje również, ze swej strony, ową ideę, wedle której »najbardziej bezpośredni i zdecydowany wpływ na Maréchala pochodził z pewnością od [...] Blondela [...]«. Problem polega na tym – dodaje Tourpe – że [wśród zwolenników Blondela – A.R.B.] nie mówi się jedynie o wspólnocie inspiracji, czy

<sup>59</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>60</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 221–223.

<sup>61</sup> *List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 30 czerwca 1930 roku.* In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E)*..., boîte 19.

też o wpływie historycznym (zresztą niezaprzeczalnym) Blondela na Maréchala, lecz utrwała się akademicka legenda, jakoby [...] Maréchal był wyłącznie pasem zapośredniczonej transmisji między filozofią działania a tomizmem”<sup>62</sup>. Przed takim jednak myśleniem Tourpe zdecydowanie przestrzega, podkreślając, że podobne interpretacje nie oddają istoty relacji zachodzącej między filozoficznym projektem Maréchala a intuicjami Blondelowskimi, nie uwzględniają bowiem głębokiej rozbieżności między obu filozofami – rozbieżności pokazującej ostatecznie, że filozofia Maréchala, mimo iż rozwijana niewątpliwie pod wpływem Blondela, pozostaje zupełnie samodzielna i nie pozwala się do blondelizmu zredukować.

Owa rozbieżność ujawnia się z całą mocą w 1930 roku, kiedy to belgijski jezuita publikuje artykuł *Phénoménologie pure ou philosophie de l'action?* (*Czysta fenomenologia czy filozofia działania?*), zestawiając w nim Blondelowską filozofię działania z fenomenologią Edmunda Husserla i analizując obie koncepcje pod kątem potencjalnych korzyści, płynących z nich dla krytycznego usprawiedliwienia metafizycznej afirmacji. I o ile owo zestawienie – dość zdystansowane wobec filozofii Husserla – zawiera konkluzję, że rozstrzygnięcia niemieckiego filozofa nie są w stanie doprowadzić do krytycznego ugruntowania metafizyki, o tyle inaczej ma się rzecz z myślą Blondela, która, w przekonaniu belgijskiego jezuity, mogłaby dopełnić braki fenomenologii<sup>63</sup>. Niestety, zaproponowana przez Maréchala interpretacja wywołuje ostrą reakcję Blondela, który w swym liście z sierpnia 1930 roku zarzuca Maréchalowi, że ten w swej analizie przypisuje mu postulowanie metafizycznego realizmu opartego na subiektywnym immanentyzmie, deformując tym samym jego intencje<sup>64</sup>; Blondel wyraża pogląd, że jest to przejaw filozoficznej mentalności, którą chciałby swą doktryną zastąpić – maniera kontynuacji i wskrzeszania scholastyki, polegająca na uciążliwie rozczarowującej próbie konkordyzmu między neoscholastycznym literalizmem a spojrzeniem bardziej nowoczesnym<sup>65</sup>. W odpowiedzi Maréchal broni się, że nie przypisuje Blon-

<sup>62</sup> E. Tourpe: *La dynamique chez Maréchal et l'action chez Blondel. Les apprêts d'une générative*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 219–220.

<sup>63</sup> Por. J. Maréchal: *Phénoménologie pure ou philosophie de l'action*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 199, 203.

<sup>64</sup> Por. [List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 18 sierpnia 1930 roku]..., s. 338.

<sup>65</sup> Por. ibidem, s. 338–340. Ciekawy komentarz do reakcji Blondela i następującej po niej odpowiedzi Maréchala stanowi list Paula Claeys'a Bouüaerta, który pisze do belgijskiego jezuitę: „Tysiąc razy dziękuję Ojcu za przedstawienie mi listu Blondela oraz Ojca odpowiedzi [...] i gdy rozmyślam nad tym, że Blondel tak mało Ojca zrozumiał [...], pytam się, czy mam jeszcze głowę na karku [...]. Wyznam Ojcu, że list Blondela przysporzył mi cierpienia. Życzyłbym sobie między wami porozumienia, sympatii idei [...] mimo różnic punktu widzenia. Nie jest to zatem możliwe i wydaje mi się, że [...] Blondel jest nadmiernie wyczulony na to, co dotyczy interpretacji jego myślenia [...], że nawet nie jest zdolny, aby również sprawiedliwie docenić myślenie czy też różny od jego [własnego – A.R.B.] punkt widzenia.

delowi żadnej subiektywistycznej teorii immanencji (niezrozumienie właściwego zamysłu tekstu) i że miał zamiar wydobyć z jego filozofii tylko pewne wątki, istotne z punktu widzenia możliwości ugruntowania metafizyki<sup>66</sup>. „Czy można sądzić [...] – pyta Maréchal – jakoby zamierzał naszkicować na tych dwóch stronach całą Pańską epistemologię i metafizykę? Wydaje mi się – dodaje – i taka była dokładnie moja intencja, że czytelnik może spodziewać się wyciągu [z doktryny Blondela – A.R.B.] inspirowanego tym punktem widzenia, w którym ja się umieściłem – punktem widzenia, którego Panu nie przypisuję, chociaż sądzę, że jest do pogodzenia z Pańskim, tak jak punkt widzenia zdecydowanie ograniczony jest możliwy do pogodzenia z bardziej rozszerzonym”<sup>67</sup>. Ostatecznie napięcie między obu filozofami zdecydowanie łagodnieje, choć jeszcze w maju 1931 roku, w swym liście do Maréchala, Blondel podkreśla różnicę, jaka zachodzi między nimi w kwestii sposobu afirmacji istnienia Boga – kwestii, jak się później okaże, fundamentalnej dla Maréchalowskiej koncepcji metafizyki podmiotu poznającego<sup>68</sup>. Widać zatem wyraźnie, że filozofia Maréchala nie jest po prostu tomizującą wersją blondelizmu, lecz zachowuje własną odrębność i te dwie wizje (Blondelowska oraz Maréchalowska), jak podkreśla zdecydowanie Emmanuel Tourpe, nie należą „do tej samej metafizyki, lecz raczej różnią się radykalnie”<sup>69</sup>. I nawet jeśli tak sformułowana przez Tourpe’a konkluzja jest zbyt stanowcza, to jednak nie kwestionuje ona faktu, że myśl Blondela ukazuje belgijskiemu jezuitcie nowe horyzonty rozumienia filozofii, a także otwiera perspektywę rozstrzygnięcia najbardziej absorbującej go filozoficznie kwestii, która staje przed nim jako wyzwanie już u samych początków jego studium tomizmu i blondelizmu. Chodzi mianowicie o możliwość przekroczenia rozstrzygnięć wprowadzonych do współczesnej filozofii przez Immanuela Kanta. „Blondel i Maréchal – pisze Tourpe – mają zasadniczo podobny cel: zamiast przyjmować wobec rewolucji krytycznej nastawienie

A poza tym, jakaż ciągła nieufność względem tomizmu!”. *List Paula Claeys’a Bouúaerta do Josepha Maréchala*, 6 września 1930 roku. In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal*. (*Farde B*)..., boîte 19.

<sup>66</sup> Por. [*List Josepha Maréchala do Maurice’a Blondela*, 28 sierpnia 1930 roku]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 341–342. Szczegółowo ową dyskusję Blondela z Maréchalem relacjonuje w swym artykule Édouard Dirven, ukazując ją na tle całości korespondencji obu filozofów. Por. É. Dirven: *Justification de la métaphysique. À propos de la correspondance entre Blondel et Maréchal*. „Archives de philosophie” 1968, vol. 31, s. 556–585.

<sup>67</sup> [*List Josepha Maréchala do Maurice’a Blondela*, 28 sierpnia 1930 roku]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 342.

<sup>68</sup> Por. [*List Maurice’a Blondela do Josepha Maréchala*, 13 maja 1931 roku]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 349–350.

<sup>69</sup> E. Tourpe: *La dynamique chez Maréchal et l’action chez Blondel...*, s. 221. Podobną opinię formułuje Édouard Dirven, pisząc: „Stajemy wobec dwóch filozofii, które mimo licznych punktów spotkania, pozostają w sumie zdecydowanie różne”. É. Dirven: *Justification de la métaphysique...*, s. 585.

zwyczajnie »dogmatyczne«, obaj zdecydowali się przekroczyć moment Kantowski i uczynić możliwym – na nowo świeżym – wybór bytu, afirmację bytu»<sup>70</sup>. Dla Maréchala szczególnie istotna wydaje się otwarta dzięki filozofii Blondela perspektywa powiązania dosięgającego realności dynamizmu woli (a więc porządku praktycznego) z celową aktywnością intelektu, czyli z porządkiem teoretycznym, co otwierałoby, w jego przekonaniu, możliwość zasypania przepaści między Kantowskim rozumem teoretycznym a rozumem praktycznym. W konsekwencji Albert Milet podkreśla, że Maréchal wyciąga wnioski ze sposobu, w jaki Blondel ujął wpływ podmiotu na konstytuowanie się fenomenu w poznaniu, przywracając metafizyce miejsce w samym sercu epistemologii<sup>71</sup>, jednak sposób, w jaki te wnioski zaangażuje na własnej filozoficznej drodze przekroczenia Kanta, zależeć będzie w dużej mierze od jeszcze jednego czynnika. Ów czynnik to wpływ najśłynniejszych jezuickich współbraci Maréchala.

### 3.1.3. Inspiracje ze strony współbraci

#### 3.1.3.1. Wpływ Pierre’a Scheuera

Filozoficzne napięcie między Maréchałem a Blondelem nie zniweczyło ostatecznie pozytywnego wymiaru ich wzajemnych stosunków. Blondel wielokrotnie podkreślał – także już po wyciszeniu emocji związanych z Maréchalowską interpretacją jego filozofii – jak ważne jest dla niego wsparcie belgijskiego jezuity, zwłaszcza wobec nasilających się oskarżeń o modernizm formułowanych pod jego adresem<sup>72</sup>. Wsparcie to otrzymywał Blondel zresztą nie tylko od samego Maréchala, lecz także od dużej części środowiska młodych jezuitów skupionych wokół kolegium zakonnego w Louvain. Do ich grona należał też Pierre Scheuer, od 1904 roku wykładowca przy ulicy Récollets logikę i metafizykę<sup>73</sup>, którego

<sup>70</sup> E. Tourpe: *La dynamique chez Maréchal et l'action chez Blondel...*, s. 222.

<sup>71</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 224.

<sup>72</sup> Oskarżenia te bardzo Blondela dotyczyły. W maju 1932 roku w liście adresowanym do Maréchala dziękuje mu za słowa umocnienia, które podniosły go na duchu w czasie, gdy atakowali go pewni „historycyści” zarzucający mu modernizm (por. *List Maurice’a Blondela do Josepha Maréchala, 11 maja 1932 roku*. In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B)...*, boite 19). Podobnie w 1935 roku wspomina o „agresji” Virgilia Scattoliniego – dziennikarza „L'Osservatore Romano”, który uznał go za patrona modernistów. Por. *List Maurice’a Blondela do Josepha Maréchala, 22 stycznia 1935 roku*. In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B)...*, boite 19.

<sup>73</sup> Por.: F. Liverziani: *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*. Roma 1974, s. 18; A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 227.

z Maréchałem łączyła nie tylko dobra znajomość i podziw dla Blondela, lecz także pewna wspólnota idei filozoficznych – wspólnota podszyta niewątpliwie pewną nutą rywalizacji i rodząca pytanie o kształt wzajemnych, intelektualnych inspiracji. Wśród rękopisów korespondencji między Maréchałem a Blondelem znajduje się również list z 1914 roku, adresowany do Blondela przez Scheuera, w którym pisze on, że zabiera głos w obronie autora *Działania*, ponieważ chce tym samym spłacić pewien dług wdzięczności względem jego filozofii – filozofii, która wytyczyła mu ścieżki do prawdziwej, odmłodzonej oraz wzbogaconej myśli Tomasza z Akwinu i której autor, jako jedyny, zdołał przekroczyć konkluzje doktryny Kanta<sup>74</sup>. „Jednym z moich najdroższych pragnień – wyznaje w swym liście Scheuer – byłoby napisanie artykułu lub serii artykułów, aby [...] ogłaszać głośno piękno, siłę oraz zrozumiałość Pańskiej metafizyki”<sup>75</sup>. I choć jest to pragnienie, jak się wydaje, nieco dalej posunięte niż podobne pragnienia kierujące Maréchałem, to jednak wyływające niewątpliwie z tego samego, wzmocnionego przez studium blondelizmu przekonania o konieczności i możliwości odrodzenia tomizmu oraz filozoficznego przezwyciężenia kantyzmu. Przekonanie to Scheuer zaczyna jednak w sposób systematyczny artykułować prawdopodobnie nieco wcześniej niż Maréchal. W 1904 roku – gdy jego młodszy kolega przygotowuje swą rozprawę doktorską z biologii – Scheuer rozpoczyna nauczanie w kolegium lowańskim i, jak podkreśla Édouard Dirven, „głęboka oryginalność tego metafizyka pierwszej rangi, jego równie zniuansowana, co zdecydowana postawa względem Kanta, jego autentycznie tomistyczne odrzucenie agnostycyzmu – wszystko to wstrząsnęło lowańskim domem [zakonnym – A.R.B.]”<sup>76</sup>. Nie był to jednak skutek samej tylko charyzmy młodego profesora filozofii, lecz także odpowiedniego przygotowania merytorycznego. Scheuer, który do nowicjatu jezuitów wstępuje cztery lata przed Maréchałem, własne studium filozofii w lowańskim kolegium kończy w 1899 roku – tym samym, w którym jego młodszy kolega je rozpoczyna – i zostaje następnie wysłany do Paryża, gdzie uczęszcza na wykłady Bergsona<sup>77</sup>. To właśnie spotkanie z myślą francuskiego filozofa otwiera przed nim nowe horyzonty badawcze i wprowadza jego refleksję filozoficzną na nowe tory. Gdy powraca do Louvain, gdzie finalizuje swe studia teologiczne i przyjmuje święcenia kapłańskie, zaczyna swymi wykładami silnie oddziaływać na środowisko młodych jezuitów<sup>78</sup>. Wtedy też

<sup>74</sup> Por. *List Pierre'a Scheuera do Maurice'a Blondela. 14 czerwca 1914 roku*. In: *Archives Blondel LLN: correspondance J. Maréchal. (Farde D)...*, boîte 19.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S.J.* Paris–Bruges 1965, s. 35.

<sup>77</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 227.

<sup>78</sup> Por. ibidem.



zawiazuje się jego znajomość z Maréchalem, który w 1905 roku, po obrobie doktoratu, rozpoczyna dopiero swe studia teologiczne, podejmując jednocześnie w łowańskim kolegium wykłady z biologii dla młodych jezuitów<sup>79</sup>. Jest to tym istotniejsze, że gdy Maréchal, mając już za sobą studium biologicznego witalizmu i ewolucjonizmu, pierwsze odkrycia celowościowych i dynamicznych wątków w szeroko rozumianej psychologii empirycznej, a także kontakt z filozofią życia, intensyfikuje swe badania nad myślą Tomasza z Akwinu, w tym samym czasie Scheuer formułuje swe kluczowe filozoficzne tezy, zebrane później w ramach artykułu *Notes de métaphysique* (*Zapiski z metafizyki*)<sup>80</sup>. I tak: celowość intelektu, rola *a priori* w poznaniu, opozycja względem Kantowskiego agnostycyzmu, metafizyka oparta na parze akt – możność i definiowana jako nauka o bycie – przedmiocie immanentnym i inteligibilnym; dalej, spekulatywna konieczność ontologicznej afirmacji, istotna rola zasady tożsamości<sup>81</sup> – wszystko to znajdzie swe odzwierciedlenie również w Maréchalowskim *Punkcie wyjścia metafizyki*. Nasuwa się zatem uzasadnione pytanie, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu, filozoficzne idee Scheuera wpłynęły na ukształtowanie się Maréchala koncepcji metafizyki. Pytanie to wydaje się o tyle uzasadnione, że oprócz wspólnego, tomistycznego podglebia myśl Scheuera odwołuje się do tych samych, pozascholastycznych fascynacji, które oddziałują na Maréchala: do intelektualnego dorobku Bergsona, którego Scheuer jest uczniem, a przede wszystkim do filozofii Blondela. Philippe Dalleur stwierdza, że od 1905 roku aż do końca swego życia Maréchal odbywał długie spotkania z Scheuerem<sup>82</sup>, co wskazywałoby na stosunkowo wczesny wpływ tego pierwszego i na długotrwałą wymianę idei. Sprawa jednak, jak się okazuje, nie jest tak oczywista.

Analizując stosunek Maréchala do Scheuera, Albert Milet zwraca uwagę na fakt, że intensywniejsze dyskusje między obu filozofami, skoncentrowane na kwestiach metafizyki i epistemologii, zaczynają się praktycznie dopiero od 1910 roku, kiedy to zasadnicze zręby tomistycznego arystotelizmu Maréchala, jak pokazuje artykuł *À propos du sentiment de présence...* z 1908 roku, są już ukształtowane<sup>83</sup>. Wcześniej, w latach 1905–1910 spotkania te nie mają jeszcze tak istotnego znaczenia (Maréchal przede wszystkim, mimo zintensyfikowanych badań nad Tomaszem

<sup>79</sup> Por. ibidem.

<sup>80</sup> Mimo znacznego filozoficznego oddziaływania Scheuera on sam, jak podkreśla Édouard Dirven, „niczego nie napisał. Wszystko, co mamy po nim, to »fragmenty metafizyki«, podyktowane i częściowo przejrane przez niego w latach 1921–1922, oraz jeden artykuł w »Nouvelle Revue Théologique« (1926): *Notes de métaphysique*. »Fragmenty metafizyki« nie zostały opublikowane za jego życia. Po jego śmierci dwa passusy [z tego tekstu – A.R.B.] ukazały się »Nouvelle Revue Théologique«". É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 34.

<sup>81</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 228.

<sup>82</sup> Por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 18.

<sup>83</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 228.

z Akwinu, pracuje wówczas aktywnie w obszarze biologii i psychologii, a także kończy swe studia teologiczne), a przed 1905 rokiem nie ma podstaw do stwierdzenia jakiegokolwiek istotnego wpływu Scheuera na swego młodszego kolegę<sup>84</sup>. Głos Mileta jest tu o tyle ważny, że oparty na wspomnieniach samego Maréchala, którego Milet – chcąc wyjaśnić wszelkie kwestie związane ze wzajemnym oddziaływaniem na siebie obu filozofów – prosi listownie o rozwianie rozmaitych wątpliwości<sup>85</sup>. W odpowiedzi to właśnie Maréchal, pisząc do Mileta list datowany na listopad 1943 roku, wyjaśnia, że regularne spotkania z Scheuerem przed 1910 rokiem nie były możliwe między innymi ze względów czysto technicznych (Maréchal mieszkał w innym skrzydle budynku, ze studentami teologii, a nie z profesorami, jak wówczas Scheuer) i że gdy w 1910 roku dołączył do grona profesorów, kontakty stały się co prawda łatwiejsze i częstsze, niemniej jednak nie przybierały kształtu filozoficznych debat na określone tematy<sup>86</sup>. W tym kontekście Maréchal czyni Miletowi wyznanie, które, jak zastrzega – nie chcąc urazić Scheuera, podkreślającego swój wpływ na jego koncepcję – nie jest przeznaczone do upublicznienia<sup>87</sup>: „Jeśli chodzi o prawdę historyczną [...], wszystko, co wiem o tym ja sam, to to, że nigdy w tych spotkaniach [z Scheuerem – A.R.B.] nie wybrzmiała żadna istotna idea filozoficzna, co do której nie miałbym już wyrobionej precyzyjnej opinii. Byłbym mniej kategoriyczny, jeśli chodzi o trudniej zauważalny, pośredni i wieloraki wpływ, który przenosi się za sprawą środowiska: w tym przypadku środowisko zostało bezsprzecznie uformowane przez mojego kolegę. Tym, co pozwala mi stwierdzić brak z mojej strony jakiegokolwiek nieświadomego czy pośredniego plagiatu, jest fakt, że analogiczne intelektualne tendencje dochodziły do mnie już od dłuższego czasu innymi drogami [...]. W ostatnim liście – dodaje Maréchal – rela-

<sup>84</sup> Por. ibidem, s. 227–228.

<sup>85</sup> W swym liście z lipca 1943 roku Milet zapewnia Maréchala, że przy okazji zbliżającego się spotkania z Scheuerem zamierza go zapytać – zgodnie z radą samego Maréchala – o jego ewentualny filozoficzny wpływ na młodszego kolegę (por. *List Alberta Mileta do Josepha Maréchala, 22 lipca 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)*..., boite 19). Już niecały miesiąc później relacjonuje Maréchalowi przebieg tego spotkania, pisząc: „Mogłem odbyć godzinne spotkanie z ojcem Scheuerem [...]”. To, co mi powiedział, niczym mnie, że tak powiem, nie zdziwiło. Wskazówki, których mi udzielił, zgadzają się w każdym punkcie z Ojca [informacjami – A.R.B.]. Jednakże twierdzi z mocą, że to on nawrócił Ojca na bardziej syntetyczne rozumienie intelektu, podobnie jak na lepsze zrozumienie Kanta” (*List Alberta Mileta do Josepha Maréchala, 2 sierpnia 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)*..., boite 19). Prawdopodobnie te właśnie stwierdzenia Scheuera sprowokowały Maréchala do udzielenia Miletowi bardziej szczegółowej odpowiedzi na temat swych kontaktów z Scheuerem – odpowiedzi wyrażającej dystans od interpretacji sugerujących kluczową rolę Scheuera w kształtowaniu się filozoficznych poglądów autora *Punktu wyjścia metafizyki*. Por. *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku*..., boite 19.

<sup>86</sup> *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku*..., boite 19.

<sup>87</sup> Por. ibidem.

cjonując spotkanie z Scheuerem, podzielił się Ojciec ze mną okolicznością [tej rozmowy, z której wynikało – A.R.B.], jakoby miał on, jak sam utrzymuje, nadać memu myśleniu nową orientację. Trzeba powiedzieć, że nie mogę odgadnąć, do czego on czyni aluzję”<sup>88</sup>. W konsekwencji, jeżeli wierzyć świadectwu Maréchala, wydaje się, że w jego kontaktach z Scheuerem należy szukać nie tyle śladów przepływu między nimi konkretnych filozoficznych idei, ile raczej znaków oddziaływania specyficznego filozoficznego klimatu (wytworzonego zwłaszcza przez filozofię działania), na który, niezależnie od siebie, obaj byli podatni, angażując swe badania po stronie filozoficznego dynamizmu. Taką właśnie interpretację proponuje sam Maréchal, próbując określić wpływy, jakim podlegała jego filozofia: „Prawdą jest – pisze – że ogólna atmosfera filozoficznych środowisk tej epoki, pośredni wpływ Lacheliera, Blondela, Bergsona [...] zorientowały jednocześnie i równolegle uwagę kilku jeszcze młodych filozofów scholastycznych w kierunku dynamicznego aspektu intelektu. Nie sądzę – stwierdza Maréchal – żeby zachodził tam, właściwie rzecz ujmując, literalny związek między takim i innym scholastykiem”<sup>89</sup>. Nie znaczy to oczywiście, że w przypadku Maréchala między nim i jego filozofią a filozofią Scheuera nie ma żadnej bezpośredniej więzi. Chodzi raczej o to, że owa więź nie tyle wszczepiła w koncepcję Maréchala nowe idee, ile raczej wzmocniła i pomogła doprecyzować idee już posiadane. „Cokolwiek czasem powtarzano – zaznacza belgijski jezuita – żadna z idei wyłożonych w moich dziełach nie dotarła do mnie tą drogą; jednak bardzo przyjacielskie spotkania z moim kolegą przyniosły mi z pewnością, jeżeli chodzi o ogólną orientację mojego myślenia i o kilka kwestii szczegółowych, niezwykle cenne potwierdzenie”<sup>90</sup>. Owo potwierdzenie przychodzi niejako ponad kwestiami różniącymi obu filozofów<sup>91</sup> i dotyczy, jak się

<sup>88</sup> Ibidem. Maréchal podkreśla także, w innym miejscu, że nigdy ani nie był uczniem Scheuera, ani nawet z nim nie studiował, i że atmosfera wytworzona przez jego zakonnego współbrata nie mogła go osiągnąć przed 1905 rokiem. Por. J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies...*, boite 17.

<sup>89</sup> J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies...*, boite 17.

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Kwestie te wskazuje między innymi Jean Javaux, uczeń Maréchala, który zwraca uwagę na fakt, że w późniejszym czasie w środowisku studentów lowańskiego kolegium zakonnego wykształciły się dwie grupy: zwolenników koncepcji Scheuera i zwolenników myśli Maréchala, i że dyskusja między nimi koncentrowała się na kwestii *species*, a w konsekwencji – na sposobie rozumienia roli intelektu czynnego (por.: J. Javaux: *Une question brûlante en 1928: l'existence de la „species impressa” – les courants divers*. In: Joseph Maréchal. *Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9; Idem: „*Status questionis*”, *par le père Auguste Grégoire*. In: Joseph Maréchal. *Réponses à Jean Javaux S.J.* ..., boîte 9). Problem ten Javaux podejmuje również w korespondencji z Léopoldem Malevezem, zwracając uwagę na konieczność wyodrębnienia wśród jezuitów odbywających formację w Louvain dwóch nurtów: bardziej scheueriańskiego oraz bardziej maréchalowskiego, i próbując do obu stron przypisać konkretnych uczniów (por. *List Jeana Javaux do Léopolda Maleveza, 14 marca 1973 roku*. In: Joseph Maréchal. *Réponses à Jean*

wydaje, przede wszystkim stosunku do filozofii Kanta. Scheuer traktuje go z wielką sympatią, uważa za geniusza i większość jego tez aprobuje – do tego stopnia, że naraża się na oskarżenia o kantyzm<sup>92</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że to nie sam rzekomy kantyzm Scheuera stymuluje myślenie Maréchala, utwierdzając go w jego własnych intuicjach filozoficznych, lecz przede wszystkim sposób, w jaki postrzega on możliwość przekroczenia Kantowskiego agnostycyzmu – dzięki przyjęciu za punkt oparcia filozofii Blondela<sup>93</sup>. W konsekwencji, „gdy Maréchal podejmuje ponownie, w latach 1905–1906, studium Kanta – podkreśla nieco na wyrost Édouard Dirven – czyta go, dzięki Scheuerowi, innymi oczyma”<sup>94</sup>. I nawet jeśli teza Dirvena jest zbyt śmiała, to niewątpliwie, jak zauważa Milet, chronologicznie rzecz ujmując, to Scheuer jako pierwszy dokonał w kontekście scholastycznym wykładu idei, które „wisały w powietrzu” u progu dwudziestego wieku<sup>95</sup>. W polu oddziaływania tych idei znalazł się również Pierre Rousselot – kolejny, obok Scheuera, zwolennik odnowy tradycji scholastycznej, którego wpływ na Maréchala jest mocno dyskutowany.

### 3.1.3.2. Oddziaływanie Pierre’a Rousselota

Bez wątpienia, jednym z filozofów, o którego wpływie na Josepha Maréchala dyskutuje się najczęściej, jest Pierre Rousselot. Georges Van Riet widzi w nim drugiego, obok belgijskiego jezuity, tomistę pod wpływem blondelizmu<sup>96</sup>. Ten niezwykle błyskotliwy jezuicki myśliciel, którego karierę naukową dramatycznie przerywa śmierć w wyniku działań wojennych, w 1915 roku<sup>97</sup>, uważany jest często, wspólnie z Maréchałem, za osobę, która nie tylko wyprowadziła myśl tomistyczną poza jej dziewiętnastowieczne uwikłania, lecz także – ze względu na sympatię do kantyizmu i postkantowskiego idealizmu – poza kanony interpretacji przyjęte przez wielu dwudziestowiecznych tomistów<sup>98</sup>. Nic dziwnego, że Rousselot

Javaux S.J. ..., boîte 9). O wyjaśnienia kwestii sporu z Scheuerem, dotyczącego sposobu rozumienia *species*, prosi także Javaux samego Maréchala. Por. *List Jeana Javaux do Josepha Maréchala*, 14 lipca 1943 roku. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J. ...*, boîte 9.

<sup>92</sup> Por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 34–35.

<sup>93</sup> Ten właśnie fakt podkreśla Albert Milet, przywołując fragment mało znanego opracowania Scheuera, które jest poświęcone Blondelowi. Por. P. Scheuer: *Essai critique sur la doctrine de Maurice Blondel*. Cyt. za: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 229.

<sup>94</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 47.

<sup>95</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 229.

<sup>96</sup> Por.: G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 263; M.A. Krapiec: *Poznawać czy myśleć...*, s. 95.

<sup>97</sup> Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 301.

<sup>98</sup> Por. G.A. McCool: *From unity to pluralism: the internal evolution of thomism*. New York 1989, s. 110.

bardzo szybko staje się tomistą „podejrzany”, a refleksy owych podejrzeń padają także na kojarzonego z nim Maréchala. W liście do Paula Gény’ego z lipca 1923 roku Maréchal informuje o otrzymaniu oficjalnego zalecenia, aby przygotowywany *Zeszyt 5.* i ewentualny *Zeszyt 6. Punktu wyjścia metafizyki* poddać cenzurze w Rzymie, właśnie ze względu na bliskość poglądów w nich zawartych z twierdzeniami Rousselota<sup>99</sup>. „Nie mam absolutnie pojęcia, co należy przez to rozumieć – pisze Maréchal – i nikt [...] nie potrafi mi tego wyjaśnić”<sup>100</sup>. Częściową przynajmniej odpowiedź może sugerować wcześniejszy list, który od Gény’ego otrzymuje Maréchal w czerwcu 1923 roku: „Obawiam się, że występuje strach przed Ojca innowacjami i że oskarża się Ojca, jak czyniono to już w wypadku Rousselota i Scheuera, o używanie tomistycznej ontologii wyłącznie w celu ukrycia za nią niebezpiecznych nowości. Taką właśnie ideę – dodaje Gény – wypowiedział wobec mnie Ojciec Generał [jezuitów – A.R.B.] ten jeden raz, gdy poruszałem z nim tę kwestię”<sup>101</sup>. To nie jedyny zresztą taki sygnał, który odbiera Maréchal, ze względu na domniemany związek jego filozoficznych tez z tezami Rousselota. W innym liście z czerwca 1923 roku, który dociera do Maréchala z Rzymu od Arthura Vermeerscha, można przeczytać nie tylko o zarzucanym jego filozofii, ukrytym rousselotyzmie, lecz także o niepokojących przełożonego generalnego jezuitów i padających na całe środowisko łowańskie kolegium podejrzaniach o kantyzm – w tym również o ostrzeżeniach, aby nie przyjmować koncepcji sądów syntetycznych *a priori* i filozoficznych idei Rousselota<sup>102</sup>. Rodzi się zatem pytanie o rzeczywisty wpływ francuskiego jezuitę na filozofię Maréchala – pytanie tym bardziej frapujące, że o ile w wypadku Scheuera pomocne w ustaleniu charakteru ich wzajemnego oddziaływania są ramy czasowe – Scheuer wcześniej rozpoczyna swą filozoficzną karierę – o tyle w wypadku Rousselota takie ułatwienie nie zachodzi; obaj z Maréchałem są równolatkami, w tym samym czasie wstępują też do zakonu i rozpoczynają swą karierę naukową<sup>103</sup>. Studia filozoficzne, jak pisze Georges Van Riet, pozwoliły Rousselotowi „na przedłużony i osobisty kontakt z dziełami św. Tomasza, nie przeszkadzając w pilnym badaniu autorów współczesnych, zwłaszcza Bergsona i Blondela. Latem 1908 roku Rousselot przedstawił swój doktorat z nauk humanistycznych i opublikował, jako rozprawę doktorską, *L’Intellectualisme de*

<sup>99</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Paula Gény’ego, 6 lipca 1923 roku.* In: *Réactions, polémiques, échanges.* KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> *List Paula Gény’ego do Josepha Maréchala, 25 czerwca 1923 roku.* KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>102</sup> Por. *List Arthura Vermeerscha do Josepha Maréchala, 3 czerwca 1923 roku.* KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>103</sup> Por.: J.M. McDermott: *Rousselot et Maréchal.* In: *Au point de départ...*, s. 194; É. Dirven: *De la forme à l’acte...*, s. 13.



*saint Thomas* [Intelektualizm św. Tomasza] oraz [książkę – A.R.B.] *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* [Na temat historii problemu miłości w średniowieczu]<sup>104</sup>. W tym kontekście, próbując ustalić wzajemne zależności między nim i Maréchałem, Van Riet zauważa: „Jeśli jest prawda, że Maréchal w 1908 roku, w chwili gdy redagował *À propos du sentiment de présence...*, miał przed oczyma *L'Intellectualisme de saint Thomas*, wydaje się nam nie mniej pewne, że na początku 1910 roku Rousselot przeczytał ważne dzieło swego belgijskiego współbrata, zanim napisał [...] ostatnie artykuły”<sup>105</sup>: *Amour spirituel et synthèse aperceptive* (Miłość duchowa i synteza aperceptywna), *L'être et l'esprit* (Byt i umysł) oraz *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance* (Metafizyka tomistyczna i krytyka poznania). Tymczasem, sięgając do wspomnień samego Maréchala, można znaleźć w nich następującą informację: „Moje kontakty z [...] Pierre'em Rousselotem były przerywane i bardzo przyjacielskie, ale bez żadnej zależności literackiej. Po raz pierwszy miałem w rękach *L'Intellectualisme de saint Thomas*, gdy redagowałem moje studium *À propos du sentiment de présence...*, w 1908 roku, jednak [wówczas – A.R.B.] – dodaje Maréchal – moje myślenie w swych zasadniczych liniach było już całkowicie utwierdzone”<sup>106</sup>. „Rzecz dziwna – podkreśla w innym miejscu belgijski jezuita – nie czytałem nigdy artykułu ojca Rousselota *Amour spirituel et synthèse aperceptive*, który był mi sygnalizowany jako zbieżny z moimi ideami. Zawsze, gdy go szukałem, był w czytaniu u kilku studentów filozofii [...]. Przeczytałem natomiast jeden z pierwszych artykułów *Métaphysique thomiste et critique de la connaissance*, który ojciec Rousselot przesłał mi natychmiast [po publikacji – A.R.B.], ponieważ wspomniał tam, w przypisie, mój [artykuł – A.R.B.] *À propos du sentiment de présence...*, zaznaczając swą zgodę [z jego tezami – A.R.B.]”<sup>107</sup>.

Wygląda więc na to, że jeżeli można w ogóle mówić o jakiegokolwiek intelektualnej zależności między obu filozofami, to bardziej Rousselot pozostawał pod wpływem Maréchala niż Maréchal pod wpływem Rousselota. Taką tezę stawia Gerald A. McCool<sup>108</sup>, choć wydaje się, że owa zależność, podobnie jak w wypadku relacji Maréchala i Scheuera, dotyczy jednak nie tyle przepływu konkretnych filozoficznych idei, ile raczej oddziaływania wspólnego filozoficznego klimatu, w którego zasięgu obaj się znaleźli. Dlatego między innymi u Rousselota podobna do Maréchala koncepcja intelektualnego dynamizmu, współzależności intelektu i woli w rozwiązywaniu problemu epistemologicznego, a także podobne rozumienie

<sup>104</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 301.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies...*, boîte 17.

<sup>107</sup> List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku..., boîte 19.

<sup>108</sup> „Artykuł Maréchala *À propos du sentiment de présence...* – pisze McCool – głęboko oddziaływał na Rousselota metafizykę wiedzy”. G.A. McCool: *From unity to pluralism...*, s. 87.

ostatecznego kresu intelektualnej celowości, roli *species*, czy też relacji natury do porządku nadprzyrodzonego<sup>109</sup>. A ponieważ ów filozoficzny klimat jest w dużej mierze efektem filozoficznych postulatów blondelizmu, Georges Van Riet podkreśla, że „wspólną zależnością względem Blondela lepiej się tłumaczyć frapujące analogie, których odkryć nie może zabraknąć między z jednej strony dziełem Maréchala, a z drugiej – *L’Intellectualisme...* Rousselota i pismami Scheuera”<sup>110</sup>. „Otóż – precyzuje jednak Van Riet – podobieństwa między *L’Intellectualisme...* i *À propos du sentiment de présence...* mogą się tłumaczyć, jak powiedzieliśmy, wspólną zależnością względem Blondela, natomiast chcąc zdać sobie sprawę z analogii odkrywanych między *À propos du sentiment de présence...* i *Métaphysique thomiste...*, trzeba odwołać się do prawdziwego literalnego odniesienia [Rousselota do Maréchala – A.R.B.]”<sup>111</sup>. Nie zmienia to oczywiście faktu, że dla charakteryzującej obu filozofów wspólnoty myślenia – mimo zachodzących także między nimi istotnych różnic<sup>112</sup> – kluczowe jest przede wszystkim powiązanie ich osobistej interpretacji tomizmu z filozofią Blondela, co w wypadku Rousselota jest nie mniej oczywiste niż w wypadku Maréchala. Francuski filozof bowiem jednoznacznie ujawnia swój ogromny szacunek wobec myśli Blondela i z uwagą śledzi kolejne fazy rozwoju jego myśli<sup>113</sup>, a Pedro Descoqs podkreśla w tym kontekście, że Rousselot jest bez wątpienia pod głębokim i wyraźnym wpływem autora *Działania*<sup>114</sup>. Co więcej, zwraca się również uwagę, że *L’Intellectualisme...* Rousselota wywarł duże wrażenie na samym Blondelu, skłaniając go do włączenia w tematykę swych wykładów, prowadzonych dla studentów, pewnych kwestii z zakresu filozofii tomistycznej<sup>115</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że oskarżenia o modernizm, formułowane wobec Blondela, adresowano także do Rousselota, a nawet, choć w mniejszym stopniu, dotykały one sporadycznie Maréchala<sup>116</sup>. Nie ulega bowiem wątpliwości, że

<sup>109</sup> Por.: L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 16; J.M. McDermott: *Rousselot et Maréchal...*, s. 194–195, 216–217.

<sup>110</sup> G. Van Riet: *L’Épistémologie thomiste...*, s. 300.

<sup>111</sup> Ibidem, s. 301–302.

<sup>112</sup> Takie różnice wskazywał sam Maréchal w liście do Paula Gény’ego, podkreślając jednocześnie ortodoksyjność własnych twierdzeń (por. *List Josepha Maréchala do Paula Gény’ego, 6 lipca 1923 roku...*, boite 15). Z kolei John M. McDermott zauważa, że między obu filozofami zaznaczają się poważne różnice chociażby w sposobie rozumienia natury poznania konceptualnego i relacji pojęcia do sądu. Por. J.M. McDermott: *Rousselot et Maréchal...*, s. 215–217.

<sup>113</sup> Por.: A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 234; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 27, przypis 53.

<sup>114</sup> Por. P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée. T. 2: De Dei cognoscibilitate, II. Paris 1935*, s. 326.

<sup>115</sup> Por.: A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 234; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 27, przypis 53.

<sup>116</sup> Zwraca na to uwagę Jean Javaux, dokonując stosownych wypisów z *Bilansu teologicznego XX wieku*, które dołączył następnie do zgromadzonego przez siebie *dossier* poświęco-

brak bezpośredniego wpływu idei Rousselota na rozwój filozofii Maréchala nie oznacza braku wrażliwości tego drugiego na interpretację tomizmu, jaką zaproponował francuski współbrat. Wręcz przeciwnie, właśnie ze względu na wspólny punkt odniesienia, który obaj filozofowie mają w doktrynie Blondela, ujawnia się w ich myśleniu przede wszystkim zgodność w dążeniu do ukazania współczesnym sobie filozofom niescholastycznym nowoczesnego aspektu tradycyjnej doktryny tomistycznej<sup>117</sup>. Dla Maréchala, ostatecznie, wiąże się to bezpośrednio z pytaniem o możliwość przekroczenia, dzięki tej doktrynie, filozoficznych konsekwencji Kantowskiego agnostycyzmu, a zaproponowana przez Rousselota interpretacja myśli Tomasza z Akwinu, podobnie jak w wypadku koncepcji Scheuera, utwierdza Maréchala w przekonaniu, że dynamiczne rozumienie tomizmu przynosi na to pytanie odpowiedź najlepszą z możliwych.

### 3.1.4. Dialog z kantyzmem

#### 3.1.4.1. Pierwszy kontakt z filozofią Kanta

Jeżeli wziąć pod uwagę fakt, że wspólnota filozoficznych idei łączących Maréchala, Scheuera i Rousselota – wspólnota rozwijająca się oczywiście na tym samym podłożu wyznaczonym przez doktrynę Tomasza z Akwinu – ma swój punkt oparcia w osobistym odniesieniu każdego z owych trzech myślicieli do filozofii Blondela, to motywem owego odniesienia jest niewątpliwie otwierająca się w Blondelowskiej filozofii działania możliwość przekroczenia Kantowskiego agnostycyzmu. Wydaje się również, że, chronologicznie rzecz ujmując, to Scheuer jako pierwszy, zainspirowany Bergsonem i Blondelem, konkretyzuje po stronie scholastycznej owe „wiszące w powietrzu” idee<sup>118</sup>, inicjując w ramach systematycznego nauczania erę nowego stosunku do Kanta – etap, na którym Kant przestaje być powoli traktowany jako śmiertelny wróg, niszczący zasadę przyczynowości, demolujący podstawy metafizyki i otwierający drogę do absolutnego idealizmu<sup>119</sup>. Jeśli wierzyć świadectwu Auguste’a Valensina, przekazanemu w korespondencji z Maurice’em Blondelem, Scheuer – entuzjasta Kanta – uważa, że aby być dobrym tomistą, trzeba

nych Maréchalowi materiałów. Por. J. Javaux: *Quelques notes et citations tirées du „Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle”*. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J. ...*, boîte 9.

<sup>117</sup> Por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 233–234.

<sup>118</sup> Por. *ibidem*, s. 229.

<sup>119</sup> Por. É. Dirven: *De la forme à l’acte...*, s. 24.

być kantystą<sup>120</sup>; jest on bowiem przekonany, że tomizm, jak pisze Édouard Dirven, komentując jego słowa, „może dostarczyć podstawy temu, co kantyzm wniósł najlepszego do naszego pokolenia, i przynajmniej w zarodku kantyzm przekroczyć, konstruując całkowicie spójną doktrynę. Prawdziwy tomista będzie zatem miał podwójne zadanie: najpierw przełożyć kantyzm na terminologię scholastyczną, aby otworzyć jego znaczenie dla środowiska »ortodoksyjnego«, lub – co wychodzi na to samo, ale wiąże się z ryzykiem niezrozumienia w tymże środowisku – wyrazić tomizm w terminologii Kantowskiej; następnie – wyznaczyć ogólne linie przekroczenia kantyzmu, wychodząc od fundamentalnych zasad autentycznego tomizmu”<sup>121</sup>. „Ten ostatni punkt – dodaje Dirven – przekroczenie Kantowskiego agnostycyzmu w perspektywie tomistycznej – to właśnie jest temat, który studiujemy u Maréchala”<sup>122</sup>. Dirven jest przekonany, że taka właśnie możliwość rozumienia relacji między filozofią tomistyczną a kantyzmem otwiera się przed Maréchem w momencie, gdy w 1905 roku, po zakończeniu studiów biologicznych, wraca do przenikniętego filozoficznym oddziaływaniem Scheuera kolegium lowańskiego<sup>123</sup>. Wydaje się jednak, że możliwość ta ukazuje się oczom Maréchala już wcześniej – mniej więcej w tym samym czasie, w którym zmienia się jego ocena filozofii Kanta. Albert Milet bowiem zwraca uwagę na fakt, że po raz pierwszy zgodę na zbadanie doktryny myśliciela z Królewca otrzymuje Maréchal od swych przełożonych w 1899 roku<sup>124</sup>, a więc u samego początku studium scholastyki w lowańskim kolegium zakonnym, w semiempirycznym okresie swego naukowego rozwoju; analizę filozofii Kanta rozpoczyna więc, zanim jeszcze, zwracając się ku naukom przyrodniczym, rozpozna celowościowe prawo rządzące światem organicznym, wejdzie w kontakt z psychologią eksperymentalną, a przede wszystkim – zanim odkryje dynamiczny charakter tomizmu oraz filozofii Bergsona i Blondela. Być może z tego właśnie względu – mimo że Maréchal bardzo skrupulatnie czyta Kanta, streszczając paragraf po paragrafie *Krytykę czystego rozumu* – nie potrafi uchwycić węzłowych punktów jego koncepcji i zarzuca podjętą lekturę<sup>125</sup>. W efekcie pierwsze systematyczne próby oceny filozofii Kanta, które znaleźć można w niewydanym tekście Maréchala *Induction scientifique* z 1900 roku, są raczej kalką antykantowskich poglądów jego lowańskiego profesora Stanislausa De Backera i akcentując nieaprioryczny charakter poznania oraz gwarantowaną empi-

<sup>120</sup> Fragmenty listu Valensina do Blondela cytuje w swojej książce Édouard Dirven. Por. ibidem, s. 26–27.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>123</sup> Por. ibidem, s. 47.

<sup>124</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 211.

<sup>125</sup> Por. ibidem.

rycznym wkładem obiektywność poznawanych fenomenów, stawiają kantystów w jednym rzędzie z pozytywistami<sup>126</sup>. W konsekwencji Maréchalskie poglądy z tego okresu stoją w opozycji do tych, które belgijski jezuita będzie głosił w późniejszym okresie swej filozoficznej działalności, co pozwala stwierdzić, że semiempiryczny okres jego naukowego rozwoju, jest też, w pewnym przynajmniej zakresie, okresem antykantowskim.

Albert Milet, a za nim André Hayen przekonują, że stosunek Maréchala do Kanta zaczyna się zmieniać powoli już w 1901 roku, kiedy to belgijski jezuita – najprawdopodobniej u kresu swego filozoficznego studium w Louvain – powraca do badania kantyizmu<sup>127</sup> i tym razem, jak zauważa Hayen, odkrywa „istotną rolę, jaką odgrywa w krytycyzmie *a priori* i transcendentalność. Począwszy od tego momentu – podkreśla Hayen – jego przekonanie jest jasne: fikcyjny kantyizm, który odrzucają zbyt liczne podręczniki [scholastyczne – A.R.B.], jest tylko karykaturą; wraz z Kantem coś się zmienia w samym wnętrzu filozoficznego myślenia – postawiony zostaje problem krytyczny”<sup>128</sup>. I mimo że nie od razu, jak zaznacza sam Maréchal, problem ten staje mu przed oczami z całą ostrością<sup>129</sup>, to jednak, w przekonaniu Mileta i Hayena, właśnie wówczas – a nie w 1905 roku, zgodnie ze stanowiskiem Édouarda Dirvena – zaznacza się nowe podejście Maréchala do filozofii Kanta, choć oczywiście nie jest ono jeszcze w pełni rozwinięte<sup>130</sup>. Problem polega jednak na tym, że brakuje w tej kwestii udokumentowanych, jednoznacznych stwierdzeń samego Maréchala. Dirven uznaje, że dopiero dzięki Scheuerowi porzuca Maréchal nastawienie antykantowskie<sup>131</sup>, sam jednak zauważa, że autor *Punktu wyjścia metafizyki* „nie chciał nigdy uznać zasadności takiego roszczenia [Scheuera – A.R.B.]”<sup>132</sup>. Komentując stanowisko Dirvena, Daniele Moretto podkreśla: „Podzielamy ideę Dirvena

<sup>126</sup> Por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 28–29.

<sup>127</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 211; A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme: Le P. Joseph Maréchal (1878–1945)*. „Revue internationale de philosophie” 1954, t. 8, s. 450. Podstawę do takiego twierdzenia, oprócz ewentualnych indywidualnych rozmów z Maréchałem, może dać Miletowi wzmianka, którą pozostawił belgijski jezuita w zapiskach określających wpływy, jakim podlegała jego filozofia. Oto bowiem w punkcie zatytułowanym *Wpływ filozofów współczesnych* Maréchal pisze: „Od 1900–1901: Kant – transcendentalność rozumiana jako *a priori* funkcjonalne” (J. Maréchal: *Influences subies dans le sens du finalisme intellectuel?*..., boite 17). W innym natomiast miejscu, pisząc o odkryciu Kantowskiego transcendentalizmu, wskazuje Maréchal rok 1901. Por. J. Maréchal: *Addenda: sources doctrinales...*, boite 17.

<sup>128</sup> A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme...*, s. 450–451.

<sup>129</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku...*, boite 19.

<sup>130</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 211; A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme...*, s. 450; É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 47.

<sup>131</sup> Por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 54.

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 27.



o zwrocie Maréchala w kierunku Kanta, jednak są jeszcze punkty niejasne w jego komentarzu. Najpierw, nie jest pewne, że to wpływ Scheuera spowodował przejście Maréchala od fazy antykantowskiej do kantowskiej [a nawet, jeśli wierzyć słowom Maréchala, że żadna nowa, istotna idea nie zrodziła się w nim dzięki kontaktom z Scheuerem, jest pewne, że owo przejście nie dokonało się pod jego wpływem – A.R.B.] [...]. Następnie – dodaje Moretto – zmiany 1906 roku, tak jak przedstawia je Dirven, zakładają przejście z jednego ekstremum w kierunku drugiego<sup>133</sup>, co jest tym bardziej wątpliwe, że sam Maréchal nigdzie nie wskazuje tej daty jako istotnej dla swego rozumienia Kanta; jeżeli czyni w tej kwestii jakieś wzmianki, to raczej odwołując się do swej wznowionej w 1901 roku lektury Kanta<sup>134</sup>, co właśnie akcentuje Milet, a za nim Hayen. Korygując stanowisko Dirvena, Moretto proponuje zatem następującą chronologię: „Do 1901 roku przeważała u Maréchala epistemologia semiempirycystyczna, bez Tomasza i Kanta; później, od 1902 do 1904 roku, przychodzi okres przejściowy, w którym ujawniają się nowe elementy, [sama – A.R.B.] prezentacja problemu pozostaje [jednak – A.R.B.] płynna; następnie, od 1905 do 1907 roku, konfrontacja z Kantem zaczyna prowadzić do [pogłębionej – A.R.B.] refleksji. Wreszcie wykład [*Scolastique et Néo-scolastique* – A.R.B.] z 1908 roku dochodzi wprost do idei, że odpowiedzieć Kantowi można tylko, powracając do Tomasza”<sup>135</sup>. Wydaje się, że chronologia ta byłaby możliwa do przyjęcia, jeśliby uznać, po pierwsze, że ów drugi okres rozpoczyna się od akcentowanej przez Mileta i Hayena, pogłębionej lektury Kanta w 1901 roku; po drugie, że choć studium Tomasza i Kanta nie jest w tym okresie dominujące w działalności naukowej Maréchala, to jednak rozwija się ono regularnie w tle dominującego wówczas nurtu badań belgijskiego jezuitę (przede wszystkim biologicznych, ale także psychologicznych), absorbując jednocześnie nowe idee filozoficzne – w tym zwłaszcza, od 1902 roku, Blondelowską koncepcję dynamizmu działania. Ostatecznie, to właśnie w tym okresie należy prawdopodobnie ulokować stopniową reorientację myślenia Maréchala w kierunku Kanta – reorientację cechującą się, w dużej mierze dzięki Blondelowi, innym klimatem patrzenia na filozoficzne dzieło myśliciela z Królewca<sup>136</sup> i jednocześnie poszukującą innego niż do tej pory propono-

<sup>133</sup> D. Moretto: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal*. In: *Au point de départ...*, s. 99.

<sup>134</sup> Por. J. Maréchal: *Addenda: sources doctrinales...*, boîte 17.

<sup>135</sup> D. Moretto: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal...*, s. 100.

<sup>136</sup> Można bez wątpliwości przyjąć, że filozofię Kanta traktuje Blondel jako krytyczne wyzwanie, które otwiera przed metafizyką możliwość ugruntowania własnych podstaw, zgodnie z wymogami współczesnej, epistemologicznie zorientowanej filozofii. „To już nie wyłącznie kwestię Kartezjańską – pisze Blondel – to kwestię Kantowską trzeba było rozwiązać na nowo, definiując relację poznania, działania do bytu” (por. M. Blondel: *L'Action*. Paris 1950, s. 490). „Przyznanie działaniu miejsca uprzywilejowanego wśród ludzkich fenomenów –

wane przez scholastyków, bo zainspirowanego filozofią działania, sposobu przekroczenia jego agnostycyzmu. W konsekwencji wskazany przez Moretta trzeci, zaczynający się w 1905 roku, okres byłby nie tyle czasem generowania nowych idei, ile bardziej systematycznej artykulacji – niewątpliwie pod wpływem filozoficznego klimatu stworzonego przez Scheuera – idei już nabytych. Wyrazem tego jest przygotowany w 1906 roku, nieopublikowany tekst *Problème des rapports entre foi et raison* (*Problem stosunków wiary i rozumu*) – pierwszy, w którym Maréchal ujawnia kluczowe elementy swego rozumienia filozofii Kanta.

### 3.1.4.2. Poszukiwanie nowej perspektywy

Nawet jeśli zaproponowana przez Édouarda Dirvena interpretacja początków Maréchalowskiego studium filozofii Kanta przeakcentowuje nieco rolę Scheuera, to mimo wszystko należy przyznać mu rację, kiedy stwierdza: „Scheuer był bardziej wizjonerski; mógł stymulować refleksję Maréchala, jednak całe powolne i wypracowane przetworzenie systemu, sama charakterystyczna dla jezuickiej szkoły z Louvain koncepcja odrzucenia kantyzmu, przez przyjęcie za punkt wyjścia dynamizmu intelektualnego, pochodzi w swej formie szczegółowej osobiście od Maréchala”<sup>137</sup>. Gérard H. Baudry podkreśla w tym kontekście, że „Maréchal próbuje zrozumieć, co wartościowego kryje problematyka Kantowska, podejmując ryzyko jej przekroczenia za pomocą odzyskanego i pogłębionego tomizmu [...]. W efekcie, według autora – dodaje Baudry – nie można odpowiedzieć na zastrzeżenia Kanta, jeśli intelekt jest pojmowany jako władza statyczna. Przeciwnie, satysfakcjonujące rozwiązanie przychodzi, jeśli ujmujemy go dynamicznie – tak jak czynił to sam Tomasz z Akwinu. W sumie – konkluduje Baudry – chodzi o konfrontację neotomizmu z idealizmem Kantowskim, zmierzającą aż do transpozycji metody transcendentnej do wnętrza tomistycznej epistemologii”<sup>138</sup>. Nasuwa się jednak pytanie, czy teza Baudry’ego nie sięga zbyt daleko i czy rzeczywiście można uznać, że taki właśnie zamysł przyświeca Maréchalowi w jego studium nad Kantem. Podobnego zdania jest Paul Nève, pisząc, że belgijski jezuita „stara się podążać za Kantem na jego własnym terenie [...]”. To, co Maréchal rozumie jako odrzucenie kantyzmu – zaznacza Nève – to pokazanie, że istnieje metafizyka w ścisłym tego słowa znaczeniu – ta Świętego Tomasza – w której Kantowskie antynomie rozwiązują się i metafizyczną afirmację noumenu w sposób uprawniony gwarantuje konstytu-

podkreśla na tej podstawie Édouard Dirven – było dla [...] Blondela utwierdzeniem metafizyki w jej podstawach”. É. Dirven: *Justification de la métaphysique...*, s. 573.

<sup>137</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 27.

<sup>138</sup> Por. G.H. Baudry: *Maréchal (Joseph)...*, s. 430.

tutywna konieczność teoretyczna przedmiotu myślenia”<sup>139</sup>. Oczywiście, taki właśnie zamysł interpretacji filozofii Kanta i jej konfrontacji z myślą Tomasza narasta w Maréchalu stopniowo. Pierwsze systematycznie wyrażone sygnały owego zamysłu znaleźć można we wspomnianym już tekście *Problème des rapports entre foi et raison* (jednym z niewydanych tekstów filozoficznej młodości Maréchala), który, jak zaznacza André Hayen, przedstawia „szczególnie ważny moment w nawiązaniu kontaktu między scholastyką i myślowym ruchem naszych czasów”<sup>140</sup>. „Nikt wśród tomistów – podkreśla bowiem Hayen – nie przeanalizował wielkiego filozofa krytycznego [czyli Kanta – A.R.B.] z większą uwagą, rygoryzmem i korzyścią”<sup>141</sup> niż Maréchal, a tekst z 1906 roku inicjuje jego regularne studia nad filozofią myśliciela z Królewca, które znajdują swój punkt kulminacyjny w *Punkcie wyjścia metafizyki*. Przede wszystkim więc, inspirując się książką Victora Delbosa *La Philosophie pratique de Kant (Filozofia praktyczna Kanta)*<sup>142</sup>, próbuje Maréchal zerwać z silnie ujawniającym się w środowisku scholastycznym resentymentem względem niemieckiego filozofa, podkreślając: „Kant nie był tym sztywnym pajacem, którego karykaturę czasem się spotyka; to umysł o rozległej kulturze, człowiek społeczny, miły, a nawet wrażliwy – w granicach rozumu – amator sztuki i [człowiek – A.R.B.] ciekaw rzeczy ze swych czasów; ponadto wysokich lotów temperament moralny o silnej woli. Z intelektualnego punktu widzenia – dodaje Maréchal – Kant nie był ani sofistą – cechował go kult szczerości względem swego własnego myślenia – ani sceptykiem [...]. Nikt, jak mi wiadomo, nie oskarża go o eklektyzm, a tym bardziej o dyletantyzm [...]. Pozostawał człowiekiem o umyśle pogodnym i metodycznym. W głębi był racjonalistą, ale racjonalistą wyższego pokroju i wielkiej oryginalności”<sup>143</sup>. Ta pozytywna opinia o Kancie daleka jest jednak od bezkrytycznej fascynacji. Zwróci na to uwagę później sam Maréchal w *Zeszycie 5*. swego *Punktu wyjścia metafizyki*, w następujący sposób pisząc o rozmaitych skrajnych ocenach filozofii myśliciela z Królewca: „Gdy chodzi o Kanta, te sprzeczne skrajnych grup interpretatorów lub komentatorów nie muszą wcale dziwić. Zachowujemy, razem z większością czytelników Kanta, opinię pośrednią, która nie czyni z tego ostateczniego ani jakiegoś »nadfilozofa«, do którego należałoby ostatecznie słowo we wszystkich podejmowanych przez niego kwestiach, ani tym bardziej sofisty lub kogoś roztargnionego, zdolnego przeczyć samemu sobie w odstę-

<sup>139</sup> P. Nève: *La philosophie en Belgique (1918–1927)*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1929, nr 31, s. 469.

<sup>140</sup> A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme...*, s. 450.

<sup>141</sup> Ibidem, s. 449.

<sup>142</sup> Por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 47.

<sup>143</sup> J. Maréchal: *Problème des rapports entre foi et raison*, s. 17. KADOC, VII-80, boîte 18; por. także A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme...*, s. 459–460.

pie kilku stron; w wielu punktach jego myślenie wydawało nam się niekompletne i zmienne, nie jednakże niespójne”<sup>144</sup>. Z tego też, między innymi, względu Maréchal zdecydowanie zaprotestuje, gdy w swym artykule *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste* (Właściwe życie intelektu a błąd idealistyczny) Jacques Maritain zarzuci mu interpretacyjne błędy i pewien rodzaj scholastycznej akomodacji neokantyzmu<sup>145</sup>. „Odkąd dwadzieścia lat zajmuję się filozofią scholastyczną – napisze Maréchal w liście do Maritaina z maja 1924 roku – miałem wystarczająco czasu, aby skorygować pewne podstawowe ignorancje, jeśli takowe wystąpiły, które mi Pan sugeruje. Sądzę również, że [wystarczająco – A.R.B.] długo studiowałem filozofię Kanta [...]. Nie utrzymuję [...], że kantyzm jest ostatnim zawołaniem filozofii określanej jako nowożytna [...]. Niestety, ci spośród Pańskich czytelników, którzy nie są zbyt na bieżąco, jeśli chodzi o »Kantfilologię«, wezmą mnie za młodego roztrzępianca, naiwnie zaślepionego przez przedawnioną już nowoczesność *Krytyki czystego rozumu*”<sup>146</sup>. Tak zdecydowana reakcja Maréchala może tłumaczyć się faktem, że dokłada on wszelkich starań, aby precyzyjnie oddzielić proponowaną interpretację kantyzmu od własnego stanowiska filozoficznego<sup>147</sup>, a jednocześnie próbuje w taki sposób odczytać Kanta, aby wyakcentować możliwość rozwikłania pewnych niejasności wytykanych doktrynie filozofa z Królewca przez rozmaitych jego przeciwników<sup>148</sup>. Ma to kolosalne znaczenie ze względu na zakres oddziaływania filozofii Kanta, gdyż, jak pisze Jean Javaux, „głównym motywem studium kantyzmu był dla niego [to znaczy dla Maréchala – A.R.B.] dominujący wpływ trzech *Krytyk* na filozofię współczesną. Trzeba dorzucić, że część pozytywna systemu zdawała się mu przedstawiać analizy zgodne z tomistycznymi i że byłoby interesujące popracować nad bardziej nowoczesnym i często bardziej subtelnym przedstawieniem owych wspólnych stanowisk, podczas gdy wskazanie elementów negatywnych, przy całkowitym odrzuceniu agnostycyzmu, prowadziłoby do przedłożenia w żywszym świetle pewnych tomistycznych

<sup>144</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1926, s. 25.

<sup>145</sup> Por. J. Maritain: *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste*. „Revue thomiste” 1924, année 29, s. 282.

<sup>146</sup> List Josepha Maréchala do Jacques'a Maritaina, 31 maja 1924 roku. In: *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>147</sup> Widać to wyraźnie w odpowiedzi, którą formułuje Maréchal na zarzuty wysuwane pod jego adresem przez François-Xaviera Maquarta. „Wyrziliem jasno – pisze Maréchal – moje przywiązanie do starożytnego realizmu, który, według mnie, wystarcza sam sobie [...]. Inną rzeczą jest trzymać się rękami i nogami »filozofa z Królewca«, inną [natomiast – A.R.B.] poszukiwać, do jakiego stopnia początkowe wymogi krytyki pozwalają również przekroczyć agnostycyzm i odnaleźć coś z »głębokiego sensu« wielkich tez średniowiecznych”. J. Maréchal: *Notes et discussions. À propos de l'ouvrage du R.P. Maréchal sur le „Point de départ de la métaphysique”*. „Revue de Philosophie” 1925, t. 32, s. 87–88.

<sup>148</sup> Por. List Josepha Maréchala do Jacques'a Maritaina, 31 maja 1924 roku..., boîte 15.

stwierzeń na temat Boga i człowieka”<sup>149</sup>. W konsekwencji więc, jak zaznacza Auguste Grégoire, Maréchal nie zamierza uczynić z Kanta scholastyka, ale niejako w interesie filozofii tomistycznej – przekroczyć ograniczenia narzucone przez Kantowski agnostycyzm, który postrzega jako podstawowy błąd filozofa z Królewca i jednocześnie największe wyzwanie dla realistycznej metafizyki<sup>150</sup>.

Maréchalowski zamysł przekroczenia agnostycyzmu ujawnia się już w 1906 roku, kiedy to belgijski jezuita, analizując Kantowską krytykę rozumu w jego użyciu „naukowym” i, co za tym idzie, rezultaty owej krytyki w odniesieniu do treści poznawczych<sup>151</sup>, staje wobec problemu idei transcendentalnych, zaznaczając, że, w przekonaniu Kanta, sądy syntetyczne *a priori* mogą się organizować w umyśle tylko dzięki trzem wielkim zasadom regulatywnym, którym odpowiadają trzy idee: świata, Boga, duszy<sup>152</sup>. „Owe idee – podkreśla w tym kontekście Maréchal – nie wyrażają niczego innego niż tylko sposób, w jaki syntezę rozumienia koordynują się w naszym umyśle, nie dając nam w rzeczywistości »poznania« żadnego przedmiotu, żadnej »rzeczy w sobie« [...]. Poznanie w sensie ścisłym (najbardziej zresztą obiektywne, jak to tylko dla nas możliwe) implikuje jedność syntezy *a priori* i naoczności (naoczności wyłącznie zapewniającej kontakt z pozafenomenalną realnością). Jednak tutaj – dodaje belgijski jezuita – w dziedzinie »idei« rozumu, zawodzi wszelka naoczność i w konsekwencji – wszelka gwarancja »koadaptacji« do zewnętrznej realności. O ile jest uprawnione poszukiwanie w »ideach« transcendentalnych sposobu koordynacji naszego myślenia, o tyle chimeryczne byłoby spodziewanie się poszerzenia za ich pośrednictwem pola naszej wiedzy. Dosiegamy tym samym marności i koniecznej sterylności trzech gałęzi metafizyki, które opierają się odpowiednio na trzech ideach transcendentalnych, to znaczy psychologii, kosmologii i racjonalnej teodycei”<sup>153</sup>. W tym więc punkcie, w którym krytycyzm Kanta ujmuje poznanie wyłącznie jako koordynowaną przez idee regulatywne syntezę struktur mentalnych oraz naoczności, popada w agnostycyzm i Maréchal podkreśla to bardzo wyraźnie w przesłanym Albertowi Miletowi fragmencie swego datowanego na lata 1914–1915 wykładu z epistemologii, wyznaczającego, jak sam pisze, ostatni etap rozwoju jego filozoficznego myślenia przed pierwszą redakcją *Punktu wyjścia metafizyki*<sup>154</sup>. „»Agno-

<sup>149</sup> J. Javaux: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1980, t. 102, s. 365.

<sup>150</sup> Por. A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1939, t. 66, s. 719.

<sup>151</sup> Por. J. Maréchal: *Problème des rapports entre foi et raison...*, s. 18–21, boîte 18.

<sup>152</sup> Por. ibidem, s. 21.

<sup>153</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>154</sup> Por. J. Maréchal: *Jugement „scolastique” concernant la racine de l’agnosticisme kantien (Romiley, 1914)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 273.



stycyzm Kantowski – stwierdza Maréchal – wywodzi się w całości z kilku poważnych luk samej *Krytyki* [...] Kant myli się, rozpoznając w operacjach umysłu wyłącznie czystą syntezę danej empirycznej [...]. Gdyby sąd – dodaje belgijski jezuita – był tylko *czystym wykonaniem mentalnej syntezy pewnej danej*, nie jawiłby się nam ani jako prawdziwy, ani fałszywy (nie bardziej niż prosty obraz czy pojęcie). Otóż sąd jawi nam się jako istotnie prawdziwy lub fałszywy. Występuje zatem w sądzie, *poza* czystą syntezą danej, stosunek, na którym może zostać oparta logiczna prawda sądu, to znaczy odniesienie czysto kategorialnej syntezy do *innej rzeczy*«. Otóż analiza sądu pokazuje, że jedynym kresem [terme] powszechnie wyznaczalnym w podobnym odniesieniu jest »porządek realny«, czy też »byt w ogóle«<sup>155</sup>. Jeżeli, w przekonaniu Maréchala, Kant tego nie spostrzegł, to właśnie dlatego, że „ujmował akt sądenia za wąsko – jako »syntezę« danej, zaniedbując »afirmację«, która w sposób nieunikniony podwaja ową syntezę i sytuuje w porządku celowości. W efekcie – konkluduje belgijski jezuita – odniesienie »syntezy« do absolutnej realności jawi się jako szczególnie oczywiste w »afirmacji«<sup>156</sup>.

W taki oto sposób doprowadza Maréchal do konfrontacji Kantowskiej krytyki poznania z tomistyczną, w jego przekonaniu, ideą dynamicznej celowości intelektu, którą, jak to już podkreślano, po raz pierwszy przedstawia szerzej w artykule *À propos du sentiment de présence...* w 1908 roku. To wówczas bowiem pisze, w kontekście fenomenu pocucia realności, o dokonującej się w sądzie afirmacji realnego przedmiotu jako o owocu aktywnego zorientowania sądzącego intelektu w kierunku swego pozasubiektywnego celu<sup>157</sup>; z kolei w 1914 roku zwraca uwagę na fakt, że ów cel Kant postrzega wyłącznie jako postulat rozumu praktycznego<sup>158</sup>, podczas gdy, w jego przekonaniu, ujawnia się on „w samym działaniu wszelkiej syntezy, przez którą konstytuujemy »przedmioty« poznania; [to, co – A.R.B.] dane – dopowiada Maréchal – »obiektywizuje się« wobec nas jako »sfinalizowane« w podporządkowaniu ostatecznemu celowi [...]»<sup>159</sup>. Belgijski filozof zwraca jednak uwagę na fakt, że „w *Krytyce władzy sądenia* Kant kreśli [...] bezpośredni, ale pozaracjonalny środek osiągnięcia we wnętrzu samych przedmiotów »konkretnej celowości«, realnej relacji do porządku celów. Tu również – stwierdza Maréchal – wypada raczej dopełnić niż odrzucić zapatrywania Kanta [...]. *Krytyka władzy sądenia* musi zatem połączyć się ponownie z *Krytyką czystego rozumu* w tym precyzyjnym punkcie, w którym ta ostatnia została osiągnięta przez *Krytykę*

<sup>155</sup> Ibidem, s. 273–275.

<sup>156</sup> Ibidem, s. 278.

<sup>157</sup> Por. A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique...*, s. 717.

<sup>158</sup> Por. J. Maréchal: *Jugement „scolastique” concernant la racine de l’agnosticisme kantien...*, s. 282.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 282–283.

*praktycznego rozumu*"<sup>160</sup>. Tak oto, w ogólnym zarysie, kreśli Maréchal plan przekroczenia Kantowskiego agnostycyzmu w samej filozofii myśliciela z Królewca – plan, co trzeba dodać, możliwy według niego do zrealizowania wówczas, gdy uda się wykazać, że Kantowski rozum praktyczny i rozum teoretyczny nie są od siebie odseparowane, lecz łączą się we wspólnym, racjonalno-wolitywnym rdzeniu. Z tego też względu – niewątpliwie pod wpływem inspiracji płynących z kontaktu z filozofią Blondela – Maréchal zaznacza związek między intelektualnym ujęciem danej a reakcją na ową daną, podkreślając, że jej intelektualna receptywność staje się normą specyfikującą dla „chcienia” i w konsekwencji – dla uruchomionego przez owo „chcienie” działania zmierzającego ku owej normie jako ku swemu celowi<sup>161</sup>. „Absolutny cel inteligentnego podmiotu – konkluduje więc Maréchal – wchodzi zatem, jako element konstytutywny, w każdy sąd”<sup>162</sup>, a konkluzja ta pozwala uznać, że Kantowski agnostycyzm ostatecznie rozumie Maréchal przede wszystkim jako niemożność teoretyczno-poznawczego ujęcia owego źródłowo realnego celu, ze względu na zbyt radykalną separację empirycznego fenomenu i noumenu, ograniczającą w konsekwencji przypisanie obiektywności samym tylko przejawom przedmiotów doświadczenia<sup>163</sup>. W takim jednak zakresie problem agnostycyzmu w filozofii Kanta łączy się dla Maréchala z problemem krytycznym, z którym zмага się nawiązujący do tradycji tomistycznej realizm, od samych praktycznie początków dziewiętnastowiecznego, scholastycznego odrodzenia. Nic więc dziwnego, że przełamanie Kantowskiego agnostycyzmu będzie dla belgijskiego jezuitę oznaczało również otwarcie drogi do realistycznego rozwiązania aporii problemu krytycznego. „Maréchal – stwierdzi Marie-Dominique Roland-Gosselin w swej recenzji trzeciego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki* – akceptuje Kanta pozycję problemu krytycznego [a raczej należałoby dodać: akceptuje ją w pewnym sensie – A.R.B.] oraz do pewnego stopnia samą Kantowską metodę, i [...] jego głównym celem jest poszukiwanie – w tym samym czasie, co możliwych zbliżeń między tomizmem i kantyzmem – najgłębszych zasobów oferowanych przez filozofię św. Tomasza, dających możliwość przekroczenia agnostycyzmu Kanta”<sup>164</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że owo przekroczenie agnostycyzmu filozofa z Królewca dałoby, w przekonaniu Maréchala, oprócz otwarcia epistemologicznej perspektywy ugruntowania realistycznej metafizyki także podstawy do wypełnienia jeszcze innego zadania – nieco mniej eksponowanego, jednak stale obecnego w tle głównego nurtu

<sup>160</sup> Ibidem, s. 283.

<sup>161</sup> Por. ibidem, s. 277–278.

<sup>162</sup> Ibidem, s. 280.

<sup>163</sup> Por. ibidem, s. 282.

<sup>164</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *Bulletin de philosophie. Métaphysique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1923, année 12, s. 569–570.

Maréchalowskiej refleksji filozoficznej. Chodzi mianowicie o realizację zamysłu apologetycznego, wyrażającego się w wykazaniu możliwości racjonalnego utwierdzenia podstaw religii objawionej, i dzięki temu – o rozstrzygnięcie problemu istnienia katolickiej filozofii.

### 3.1.4.3. Apologia wiary

W zakończeniu swego niewydanego tekstu z 1906 roku Maréchal podejmuje problem, którego sformułowanie może zaskakiwać, a z pewnością bardzo dobrze obrazuje nowość jego sposobu postrzegania filozofii Kanta w odniesieniu choćby do tradycji neoscholastycznej. Nawet bowiem stosunkowo otwarta na dialog z filozofią nowożytną – w tym również z myślą Kanta – neoscholastyka szkoły lowańskiej traktuje jednak filozofa z Królewca jako poważne zagrożenie, co jeszcze w 1908 roku dosadnie wyraża Désiré Mercier, podkreślając w jednym ze swych ostatnich filozoficznych wystąpień: „Bankructwo kantyzmu jest oczywiste. Czy nie nadchodzi dla ludzi naszego pokolenia czas, aby uczynić głęboki rachunek sumienia, i jeśli chcą oni uchronić się przed desperackim sceptycyzmem, czyż nie nadchodzi czas, aby zapytali się, czy wielki niemiecki filozof nie zaprowadził ich przypadkiem w ślepią uliczkę?”<sup>165</sup>. Tymczasem dwa lata wcześniej, na ostatnich stronach przywoływanego już *Problemu stosunków wiary i rozumu*, Maréchal zastanawia się nad kwestią możliwości zbudowania kantowskiej teologii katolickiej i stwierdza: „Kantowski krytycyzm niweczy radykalnie wszelką antynomię wiary i rozumu; dziedzina wiary [zostaje – A.R.B.] całkowicie oczyszczona z zarzutów racjonalistów [...] Kantowski krytycyzm czyni uprawnione miejsce dla »wiary rozumu«, źródła poznania równie pewnego, co »nauka« w sensie właściwym, jednak innego rodzaju. [...] jeśli wobec faktu istnienia religii pozytywnych – dodaje Maréchal – przyjąć punkt widzenia integralnego doświadczenia, kantyzm prowadzi do przyznania bez wahania preferencji chrześcijaństwu. Kantyzm wykluczałby istnienie »porządku łaski« tylko wtedy, gdyby ten zastępował sobą porządek moralny, zamiast po prostu z nim się uzgadniać. Kantowski punkt widzenia – podsumowuje Maréchal – nie potrafiłby wprowadzić żadnej formalnej sprzeczności w filozofię chrześcijańskiego dogmatu”<sup>166</sup>. W tym kontekście, wracając do kwestii zbudowania „kantowskiej teologii scholastycznej”, belgijski jezuita przyznaje, że widzi taką możliwość, pod warunkiem że teologia ta, jako racjonalna i krytyczna interpretacja dogmatu, polegałaby na studium

<sup>165</sup> D. Mercier: *Modern consciousness*. In: *Cardinal Mercier's philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 579.

<sup>166</sup> J. Maréchal: *Problème des rapports entre foi et raison...*, s. 32, boîte 18.

tę, czym jest dogmat w swym odniesieniu do integralnej aktywności podmiotu ludzkiego i we wskazywaniu stopni racjonalnej wartości owego odniesienia<sup>167</sup>. Projekt ten stanowi oczywiście jedynie wstępny zarys próby wprowadzenia na drogę krytycznego ugruntowania, wyrastającej z klasycznej filozofii, scholastycznej teologii – projekt, co należy podkreślić, kontrowersyjny wówczas, gdy zamierza wykorzystać do tego celu filozofię Kanta, interesujący natomiast w takim zakresie, w jakim filozofia ta zostałaby wcześniej przekroczona w swych agnostycznych ograniczeniach. Niewątpliwie zamysł, jakim kieruje się Maréchal, stawiając pytanie o możliwość kantowskiej filozofii katolickiej, ma charakter apologetyczny, podobnie jak apologetycznie nacechowana jest podejmowana przez neoscholastyków łowańskich próba syntezy myśli Tomasza z Akwinu z najnowszymi wynikami badań prowadzonych w obrębie nauk szczegółowych<sup>168</sup>. W wypadku łowańczyków owa apologia wiary nie konstytuuje jednak bezpośredniego celu; jawi się raczej jako konsekwencja harmonii między nauką i dogmatami wiary, następującej w chwili, gdy nauka uprawiana dla niej samej znajdzie swe zwieńczenie w niezależnej, lecz otwartej na prawdy wiary filozofii Tomasza z Akwinu<sup>169</sup>. Maréchala rozumienie apologii wydaje się zmierzać w nieco innym kierunku, choć wyrasta z tego samego nastawienia. Podobnie jak Mercier utrzymuje on, że błędem jest wykorzystywanie nauki na rzecz obrony wiary, ponieważ, jak podkreśla w opublikowanym także w 1906 roku tekście *Conflits de faits et conflits de tendances*, sprzeczność między katolickimi dogmatami a wynikami nauk eksperymentalnych nie jest możliwa<sup>170</sup>. „Wiara i nauka – pisze Maréchal – mają tak mało punktów wspólnych! Biblia jest, jak się wydaje, jedynym obszarem możliwego kontaktu między nimi i szczerze [mówiąc – A.R.B.], tradycyjne rozległości interpretacyjne wystarczają nie tylko do rozwiązania kilku wątpliwych zastrzeżeń, które były podnoszone, lecz także do zniweczenia samej możliwości poważnych trudności”<sup>171</sup>. „Jeśli nasi wierzący – stwierdza jednak Maréchal – są z czymś w konflikcie, to nie z faktami naukowymi ani z naukowymi wymogami, lecz z pewnym metafizycznym prądem, hipokrytycznie przyodzianym w płaszcz nauki, którego stronnicy – wzory skromności – wysilają się, aby zmonopolizować nowożytną umysłowość i zacząć postępu. [...] wydaje się – podkreśla w tym kontekście Maréchal – że terenem walki jest

<sup>167</sup> Por. ibidem, s. 33.

<sup>168</sup> Por. D. Mercier: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*. Louvain 1892, s. 17.

<sup>169</sup> Por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 48.

<sup>170</sup> Por. J. Maréchal: *Conflits de faits et conflits de tendances*. „Revue des Questions Scientifiques” 1906, t. 59, s. 446. „Podobny konflikt – podkreśla Maréchal – podobna niezgoda nie są możliwe: Bóg, stwórca natury, nie stoi w sprzeczności z Bogiem jako gwarantem dogmatu”. Ibidem.

<sup>171</sup> Ibidem, s. 447.

teren filozoficzny”<sup>172</sup>, i z tego też względu, trochę inaczej niż przedstawiciele szkoły lowańskiej, pośredni cel apologetyczny realizuje on na płaszczyźnie filozofii, próbując pokazać, jak jest możliwe, aby katolicka teologia spełniała jej krytyczne wymogi. Jest to cel pośredni – Maréchal bowiem nie koncentruje się wprost na obronie katolickiego dogmatu i na walce o jego właściwą artykulację, choć, jak przekonuje André Hayen, jeszcze w 1908 roku zdaje się przypisywać filozofii rolę ochronną i konserwującą względem teologii<sup>173</sup>. Ostatecznie jednak odchodzi od pomysłu kantowskiej teologii katolickiej, a przynajmniej – jeśli wierzyć zapewnieniom Hayena – nie godzi się w późniejszych latach na publikację tekstu swego wykładu *Problème des rapports entre foi et raison* właśnie ze względu na konieczność gruntownego przepracowania tej kwestii<sup>174</sup>. Nie znaczy to jednak, że filozofia Kanta traci wpływ na jego sposób postrzegania relacji między wiarą a rozumem. Wręcz przeciwnie, oddziaływanie myśliciela z Królewca daje o sobie znać w chwili, gdy Maréchal włącza się w dyskusję nad problemem istnienia chrześcijańskiej, czy też mówiąc precyzyjniej, katolickiej filozofii.

### 3.1.4.4. Możliwość filozofii katolickiej

Kwestia istnienia i sposobu rozumienia filozofii chrześcijańskiej obecna była w odradzającej się scholastyce praktycznie od samego początku i powracała zasadniczo przy okazji rozmaitych dyskusji nad sposobem wykorzystania pewnych koncepcji filozofii średniowiecznej do racjonalizacji Objawienia i obrony chrześcijańskiego poglądu na świat<sup>175</sup>. Prawdziwy spór – głównie na temat zasadności samego pojęcia „filozofia chrześcijańska” lub „filozofia katolicka” – powstaje, jak pisze Stanisław Kamiński, „w 1927 roku, gdy Émile Bréhier wprost zanegował zarówno historyczny fakt, jak również wewnętrzną możliwość istnienia filozofii chrześcijańskiej, a Étienne Gilson wystąpił stanowczo przeciw tej opinii. Pojawiło się wówczas wiele rozmaitych publikacji, w których starano się sprawę wszechstronnie rozważyć tudzież zaproponować trafne i zasadne rozwiązania”<sup>176</sup>. Niezwykle istotnym głosem w całej dyskusji stał się również opublikowany w 1932 roku tekst Maurice’a Blondela, zatytułowany *Le problème de la philosophie catholique (Problem filozofii katolickiej)*, a także związane z tym tematem wystąpienie Blondela w ramach posiedzenia

<sup>172</sup> Ibidem, s. 460.

<sup>173</sup> A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme...*, s. 467.

<sup>174</sup> Por. ibidem, s. 449, przypis 1.

<sup>175</sup> Por. S. Kamiński: *Metody współczesnej metafizyki*. „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 24, nr 1, s. 8.

<sup>176</sup> Ibidem.



francuskiego Towarzystwa Studiów Filozoficznych – wystąpienie poprzedzone pisemną wymianą opinii, w której aktywnie bierze udział Maréchal<sup>177</sup>. Popiera on stanowisko Blondela – podobnie zresztą jak czyni to w prywatnej korespondencji wymienianej z francuskim filozofem<sup>178</sup> – a przy okazji ujawnia osobiste rozumienie problemu, nasycone niewątpliwie wpływem Kanta i odzwierciedlające próby przekroczenia jego agnostycyzmu. Widać to zwłaszcza w pierwszej z dwóch przygotowanych wersji odpowiedzi na tekst Blondela, z których wyłącznie druga została ostatecznie upubliczniona<sup>179</sup>. „Chcę zresztą – pisze Maréchal – dołączyć tutaj wyłącznie kwestii metodologii, pytając nie o to, czy filozofia

<sup>177</sup> Pierwotnie owo wystąpienie Blondela planowane było na kwiecień 1932 roku, ale nie doszło do niego; ze względu na chorobę Blondela zostało przesunięte na listopad tegoż roku. Rozesłano jednak do członków Towarzystwa streszczenie planowanego odczytu Blondela, zatytułowane *Nouvelle controverse de la philosophie catholique* (Nowa kontrowersja filozofii katolickiej), z prośbą o zabranie głosu w dyskusji – prośbą, na którą zareagował między innymi Maréchal (por.: M. Blondel: *Nouvelle controverse de la philosophie catholique*. In: *Quelques documents plus volumineux et non datés, trouvés dans le fonds „lettres du P. Maréchal à Blondel”*. (Farde C). KADOC, VII-80, boîte 19; J. Maréchal: *À propos de la communication de Monsieur Maurice Blondel sur la philosophie catholique*. In: *Quelques documents plus volumineux...*, boîte 19). Blondela odpowiedź na nadesłane uwagi została zrehabilitowana w postaci tekstu *Nouvelles instances sur le problème de la philosophie catholique* (Kolejne instancje problemu filozofii katolickiej) i przewidziana do odczytania na przełożonym, listopadowym posiedzeniu Towarzystwa Studiów Filozoficznych. Por. M. Blondel: *Nouvelles instances sur le problème de la philosophie catholique*. In: *Quelques documents plus volumineux...*, boîte 19.

<sup>178</sup> W korespondencji między Blondelem a Maréchalem wielokrotnie powraca temat filozofii katolickiej. I tak, w liście z marca 1932 roku Blondel dziękuje Maréchalowi za docenienie jego stanowiska wyrażonego w artykule *Le problème de la philosophie catholique*, a w maju 1932 roku nawiązuje już do swego przesuniętego wystąpienia przed Towarzystwem Studiów Filozoficznych, zachęcając Maréchala, aby swym autorytetem przeciwstawił się panującym w nadesłanych opiniach tendencjom empirycystycznym oraz wynaturzeniom zmierzającym do ujęcia filozofii chrześcijańskiej bądź w sposób wyłącznie racjonalistyczny, bądź jedynie historyczny (por.: *List Maurice’a Blondela do Josepha Maréchala*, 9 marca 1932 roku. In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal*. (Farde B)..., boîte 19; *List Maurice’a Blondela do Josepha Maréchala*, 28 maja 1932 roku. In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal*. (Farde B)..., boîte 19). Z kolei Maréchal w marcu 1932 roku, dziękując Blondelowi za artykuł o problemie filozofii katolickiej, wyraża swe poparcie dla jego stanowiska i w opozycji do Gilsona podkreśla, że problemu nie można rozstrzygać wyłącznie z perspektywy historycznej; prawdziwa filozofia katolicka jest autonomiczna co do metody, jednak nie należy również zaważać jej wyłącznie do płaszczyzny racjonalnej, gdyż to prowadzi do panteizmu (por. *List Josepha Maréchala do Maurice’a Blondela*, 6 marca 1932 roku. In: *Archives Blondel d’Aix: correspondance J. Maréchal*. (Farde E)..., boîte 19). W podobny sposób poparcie stanowiska Blondela – już w kontekście nadsyłanych uwag do tekstu jego wystąpienia – przekazuje Maréchal w swych listach z maja i października, zapewniając Blondela o tym, że ich stanowiska w sprawie filozofii katolickiej są zbieżne. Por.: *List Josepha Maréchala do Maurice’a Blondela*, 23 maja 1932 roku. In: *Archives Blondel d’Aix: correspondance J. Maréchal*. (Farde E)..., boîte 19; *List Josepha Maréchala do Maurice’a Blondela*, 14 października 1932 roku. In: *Archives Blondel d’Aix: correspondance J. Maréchal*. (Farde E)..., boîte 19.

<sup>179</sup> Por. J. Maréchal: *Lettres sur le problème du temps chez saint Augustin et sur le problème de la philosophie catholique*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 264–269.

katolicka istnieje, lecz o to, pod jakimi warunkami byłaby możliwa [...]. Będę nazywał filozofią »chrześcijańską«, »katolicką«, czy też »religijną« – choć ta widoczna specyfikacja rodzaju »filozofia« niezbyt mi się podoba – wszelki racjonalny system, który zachowuje pozytywnie, poza naturalną dziedziną rozumu, miejsce dla porządku nadprzyrodzonego, co najmniej hipotetycznego. Jako że ścisła nadprzyrodzoność – dodaje belgijski jezuita – zakłada boską transcendencję, wynika samo z siebie, że filozofia katolicka, w zdefiniowanym sensie, przekraczałaby wszelki agnostycyzm i wykluczałaby monizm panteistyczny; nasz problem sytuuje się zatem wyłącznie w ramach metafizyki teistycznej<sup>180</sup>. Nasuwa się jednak pytanie, jakie są owe warunki możliwości filozofii katolickiej, które – w duchu metodologii Kantowskiej – zamierza wskazać Maréchal, zapewniając z jednej strony autonomiczność filozofii względem teologii objawionej, z drugiej natomiast – wprowadzając problem nadprzyrodzoności w przestrzeń filozoficznej refleksji i chroniąc tym samym ową refleksję przed nadmierną racjonalizacją<sup>181</sup>. Swą odpowiedź buduje Maréchal oczywiście na kanwie koncepcji intelektualnego dynamizmu i wskazuje, że intelekt, zmierzający do osiągnięcia określonego celu poznawczego, w chwili jego osiągnięcia nie potrafi się nim w pełni nasycić, ale dąży do definitywnego spełnienia w ostatecznym celu swej aktywności<sup>182</sup>. „Zakładamy – pisze Maréchal w oficjalnej wersji swej odpowiedzi na tekst Blondela – że rozum zdaje sobie sprawę ze swych naturalnych ograniczeń, w samej świadomości niepowstrzymanej, ale [zarazem – A.R.B.] niewystarczającej aspiracji, aby je przekroczyć. I oto wykluwa się problem nadprzyrodzoności ujęty w terminach rozumu”<sup>183</sup>. Gdyby zatem udało się wykazać, że owo naturalne dążenie intelektu może znaleźć zaspokojenie wyłącznie w nadprzyrodzonym celu i że ów cel, nie mogąc być osiągnięty naturalnymi siłami rozumu, musi się jakoś rozumowi udostępniać, co więcej, udostępnia się jako warunek możliwości wszelkich jego poznawczych aktów, wtedy też, jak pisze Maréchal, można by „w sposób uprawniony stwierdzić prawomocną inteligibilność, logiczną nieabsurdalność porządku nadprzyrodzonego, gdzie Byt transcendentny czyniłby siebie bezpośrednio poznawalnym. I odtąd problem religii nadprzyrodzonej zostałby ujęty w terminach filozoficznych”<sup>184</sup>.

Tak pomyślany projekt katolickiej filozofii pozostanie ostatecznie projektem niezrealizowanym, choć Maréchal będzie jeszcze do niego wra-

<sup>180</sup> J. Maréchal: [B.t.] *Projet de réponse – non envoyé*. [Uwaga na marginesie], s. 1. In: *Quelques documents plus volumineux...*, boîte 19.

<sup>181</sup> Por. ibidem.

<sup>182</sup> Por. J. Maréchal: *Lettres sur le problème du temps chez saint Augustin et sur le problème de la philosophie catholique...*, s. 266–267.

<sup>183</sup> Ibidem, s. 266.

<sup>184</sup> J. Maréchal: [B.t.] *Projet de réponse – non envoyé*. [Uwaga na marginesie]..., s. 7, boîte 19.

cał, na przykład w swych rozmowach z Jeanem Javaux<sup>185</sup>. Trzeba tu jednak podkreślić, że zamysł ten – w takim kształcie, jaki nadaje mu Maréchal w 1932 roku – mimo że nie doczeka się kompletnego rozwinięcia, ujawnia wyraźnie fundamentalny rdzeń, na którym Maréchal oprze całą swą filozofię i który kilka lat wcześniej, przede wszystkim w ramach piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*, uczyni sercem swej metafizyki podmiotu poznającego. Dynamizm intelektu, który jako centralna idea organizująca naukowe poszukiwania Maréchala urasta do rangi filozoficznego jądra jego systemu, ukonstytuuje się wszak ostatecznie – w koncepcji belgijskiego jezuita – jako aktywne dążenie intelektu do swego ostatecznego celu. Cel ten zostanie utożsamiony z Bogiem, udostępniającym się nie tylko w postaci definitywnego (choć naturalnie nieosiągalnego) kresu owego poznawczego dążenia, lecz także – w ujawniającym się u podstaw każdego, wprzęgniętego w owo dążenie, cząstkowego poznania rzeczy, jako jego konieczny warunek możliwości. Czy zatem, pyta Maréchal, zorientowanie intelektu na poznawcze posiadanie Boga „jest, czy nie jest wewnętrznym warunkiem koniecznym wszelkiej naszej intelektualnej aktywności – w taki sposób, że jego zaniegowanie doprowadzi do zanegowania samego intelektu, ucinając u samego korzenia możliwość poznania i chcenia? Odpowiadając twierdząco – przekonuje belgijski jezuita – nie porzucamy obszaru filozofii. Otóż – dodaje – ten [...] rodzaj wymaganej przez drobiazgową krytykę dedukcji transcendentnej jest nam dany, jak sądzę, w centrum innych bogactw, na stronach *Działania* [Blondela – A.R.B.], a w sposób niewyraźny – w *Summa contra gentiles*”<sup>186</sup>. W konsekwencji Maréchal, podejmując w 1914 roku prace nad pierwszą redakcją *Punktu wyjścia metafizyki*, będzie starał się wykazać, że przyjęcie koncepcji intelektualnego dynamizmu pozwala nie tylko krytycznie uzasadnić sposób, w jaki intelekt, przekraczając ograniczenia Kantowskiego agnostycyzmu, dosięga pozapodmiotowej realności, lecz także dowieść, że w owej bezpośredniej afirmacji konkretnej realności dokonuje się także *implicite* afirmacja umożliwiającego ją Boskiego źródła tej realności; będzie więc próbował wskazać precyzyjny punkt wyjścia metafizyki. I właśnie z koncepcji krytycznego ugruntowania tego punktu wyjścia wyrasta również ów niezrealizowany projekt katolickiej teologii, ale też, jak się wkrótce okaże, częściowo zbudowana teoria doświadczenia mistycznego.

<sup>185</sup> Wśród zgromadzonych przez Jeana Javaux zapisków jego prywatnych rozmów prowadzonych z Maréchałem w 1937 roku można znaleźć również fragment, w którym Maréchal zastanawia się nad możliwością ukonstytuowania się filozofii katolickiej. Por. J. Javaux: *Entretiens notés sur fiches aussitôt rentré en chambre*. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J. ...*, boîte 9.

<sup>186</sup> J. Maréchal: *Lettres sur le problème du temps chez saint Augustin et sur le problème de la philosophie catholique...*, s. 269.

## 3.2. U źródeł transcendentального neoscholastycyzmu

### 3.2.1. Transformacja lowańskiej neoscholastyki

Biorąc pod uwagę naszkicowaną przez Maréchala w 1906 i 1914 roku perspektywę przekroczenia Kantowskiego agnostycyzmu – wraz z wynikającymi z tego ewentualnymi konsekwencjami natury epistemologicznej i apologetycznej – można przyjąć, że stosunek do filozofii Kanta stanowi ten właśnie kluczowy punkt, w którym najgłębszej transformacji ulega związek belgijskiego jezuitę z neoscholastyką szkoły lowańskiej, zyskując również rys szczególnie charakterystyczny. Nadchodzi zatem czas, aby u progu analizy Maréchalowskiego *Punktu wyjścia metafizyki* postawić pytanie, w jakim stopniu, ostatecznie, filozofia belgijskiego jezuitę mieści się w ramach rozwijanego w Louvain myślenia neoscholastycznego. Jest to o tyle istotne, że pozwala nie tylko precyzyjniej dookreślić kontekst historyczny i relacje zachodzące między Maréchałem a czołowymi zwolennikami tomizmu tego okresu, lecz także pełniej uchwycić naturę jego projektu ugruntowania realistycznej metafizyki. Aby jednak odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw podsumować przebieg jego naukowego rozwoju, poczynając od studium scholastyki w lowańskim kolegium zakonnym, aż po rok 1914, kiedy to otwiera się nowy etap jego kariery, zorientowany wokół pracy nad *Punktem wyjścia metafizyki*. Przede wszystkim należy więc podkreślić fakt, że gdy rozczarowany statycznym racjonalizmem scholastyki, z którą zetknął się podczas swego trzyletniego pobytu w kolegium zakonnym jezuitów, rozpoczyna Maréchal w 1901 roku studia biologiczne na Wydziale Nauk Przyrodniczych Uniwersytetu Lowańskiego, nosi już w sobie – nawet jeśli jeszcze nieusystematyzowane, to na pewno wyraźne – przekonanie o potrzebie powrotu do źródeł filozofii tomistycznej, pierwszy, choć nie w pełni udany kontakt z filozofią Kanta, a przede wszystkim podglebie dogodne do rozwoju idei dynamizmu, którą obudziła w nim lektura angielskich prekursorów psychologii empirycznej, a zwłaszcza studium pierwszych przedstawicieli filozofii działania – Gratry'ego, Lacheliera i Boutroux. Idea ta, podobnie jak zmiana stosunku do Kanta – owoc ponownej lektury dzieł filozofa z Królewca – zaczyna się utwierdzać w jego myśleniu już na początku studiów w Louvain, coraz silniej ukazując swój immanentny oraz celowościowy charakter, i to nie tylko za sprawą stale obecnej w tle jego badań

przyrodniczych, choć niedominującej w tym okresie, refleksji nad filozofią Tomasza z Akwinu, lecz także w rezultacie kontaktu z psychologią Leibniza i Wundta. Szczególnie istotny wydaje się w tym względzie rok 1902, kiedy natrafiając na w pełni rozwinięte koncepcje dynamizmu aktów poznawczych w pismach Bergsona i Blondela, zderza się Maréchal jednocześnie z finalistycznym rozumieniem procesów biologicznych w Drieschowskim witalizmie oraz z dynamicznym ujęciem procesów psychicznych w niemieckiej psychologii empirycznej, poszerzonym następnie o studium psychologii myślenia w wersji Jamesa i Brentana. Już zatem w okresie studiów lowańskich odkrywa Maréchal, że dynamizm obserwowany na poziomie biologicznym i psychicznym ma także kluczowe znaczenie jako idea filozoficzna; co więcej, owa idea, wykryta niejako eksperymentalnie w świecie organicznym, immanentyzuje się w jego badaniach psychologicznych, ciężąc ku metafizycznej koncepcji dynamicznej celowości intelektu; wpływa więc zasadniczo nie tylko na sposób, w jaki Maréchal ujmuje ów biologiczny finalizm świata organicznego, pogłębiony później dodatkowo polemiką z postulatami ewolucjonizmu, lecz także na kształt jego rozumienia istoty procesów podświadomych oraz najgłębszej natury świata doznań psychicznych, co znajduje swe odzwierciedlenie w przyszłej polemice z freudyzmem.

Nie dziwi zatem fakt, że Maréchal wpisuje się w program neoscholastycznej szkoły lowańskiej w takim zakresie, w jakim dąży do wprowadzenia myśli scholastycznej w kontakt z najnowszymi rodzajami badań eksperymentalnych i bez nadmiernego przywiązania do autorytetu Tomasza z Akwinu, odwołuje się raczej do tomistycznego arystotelizmu niż do tomizmu w czystej postaci; transformuje natomiast ów program w chwili, gdy stawiając w centrum ideę dynamicznej celowości, zarzuca lowańczykom statyczny charakter ich filozoficznej syntezy naukowych faktów oraz brak pogłębionego ujęcia dynamicznych zasad zapewniających właściwe rozumienie filozofii Akwinaty. Zrozumiałe staje się również, że zarzuty te *expressis verbis* formułuje w 1908 roku, a więc już po obronie doktoratu w Louvain, w końcowym okresie swych studiów teologicznych. Kontynuowane bowiem w tym czasie badania biologiczne i pogłębione analizy psychologiczne ujawniają mu ostatecznie niezdolność nauk eksperymentalnych do budowy integralnej nauki o życiu – niezdolność spowodowaną faktem niemożności precyzyjnego uchwycenia, na podstawie obowiązującej w owych naukach metodologii, właściwej natury najwyższego, intelektualnego przejawu dynamicznej celowości, przede wszystkim ze względu na wymykający się tej metodologii stosunek do realności, który owa intelektualna celowość generuje. Jednocześnie – co wyraźnie pokazuje Maréchal właśnie w 1908 roku – ten sam osadzony w perspektywie filozofii tomistycznej intelektualny dynamizm, ujawniając swój metafizyczny charakter i zarazem zdolność do uchwycenia najgłębszych podstaw real-



ności, otwiera, w przekonaniu belgijskiego jezuity, szansę na przekroczenie agnostycznych ograniczeń kluczowej z punktu widzenia współczesnej filozofii koncepcji Kanta – koncepcji, której własną interpretację zaczyna Maréchal systematycznie głosić od 1905 roku. Tymczasem neoscholastycy lowańscy nie tylko nie dostrzegają owej drzemającej w intelektualnym dynamizmie szansy na rozwiązanie aporii problemu krytycznego, lecz także ich stosunek do współczesnej filozofii jest dużo bardziej zdystansowany niż Maréchala. I znów, belgijski filozof kontynuuje tradycję lowańską w takim zakresie, w jakim postuluje ona dialog z myślą współczesną, transformuje jednak charakter tego dialogu, nie tylko ze względu na fakt, że, jak pokazuje przykład kontaktu z filozofią Bergsona i Blondela, mogą się dzięki temu wykrystalizować jego osobiste idee filozoficzne, lecz także ze względu na inną perspektywę rozumienia samej natury owego dialogu. Widać to zwłaszcza w stosunku do Kantowskiego krytycyzmu, z którym lowańczycy polemizują, gdyż dostrzegają w nim największe zagrożenie klasycznej metafizyki, Maréchal natomiast upatruje w nim dla niej największej szansy. Z tego też względu w kwestii stosunku do filozofii Kanta różnica między poglądami belgijskiego jezuity a programem szkoły lowańskiej rysuje się najwyraźniej. Owszem, przyświeca im ta sama idea uprawiania filozofii w wolności od bezpośrednich celów apologetycznych i podobny dystans wobec pojęcia filozofii chrześcijańskiej, choć w myśleniu Maréchala wyrasta on raczej z obawy przed konfesyjnością filozofii, w której ramach dostrzega jednak pozytywną przestrzeń dla nadprzyrodzoności, w ujęciu zaś neoscholastyków lowańskich – z dążenia do racjonalizacji scholastyki i zapewnienia jej niezależności względem teologii. Co więcej, w programie lowańczyków te dwa elementy mieszczą się precyzyjnie w polu kontestacji filozofii Kanta, natomiast w ujęciu Maréchala są wynikiem jej akceptacji. W efekcie po 1908 roku widać, że pogłębiony (zwłaszcza wskutek rocznego pobytu w Niemczech) kontakt belgijskiego jezuity z niemiecką psychologią empiryczną i stopniowe przesuwanie pracy naukowej z obszaru biologii w psychologię, mają w dużej mierze charakter wspierający doprecyzowywany do 1913 roku i oparty na idei dynamicznej celowości intelektu filozoficzny program rozwiązania problemu krytycznego; program zakładający także, oprócz przekroczenia ograniczeń Kantowskiego agnostycyzmu, krytyczne ugruntowanie realistycznej metafizyki. Z tego też powodu dookreślenie właściwego kształtu problemu krytycznego pozwoli dokładniej uchwycić projektowaną przez Maréchala perspektywę owego zaplanowanego w ramach *Punktu wyjścia metafizyki* ugruntowania nastawienia metafizycznego i odpowiedzieć zarazem ostatecznie na pytanie, w jakim stopniu filozofia Maréchala mieści się w ramach rozwijanego w Louvain myślenia neoscholastycznego.

### 3.2.2. Właściwy kształt problemu krytycznego

Analizując dzieje rozwoju problemu krytycznego w kształtującym się po encyklice *Aeterni Patris* ruchu neoscholastycznym, Henri Holstein zwraca uwagę na przemianę, jaka zachodzi między próbą rozwiązania tej kwestii podejmowaną przez Désiré Merciera i innych nawiązujących do jego *Kryteriologii*... myślicieli neoscholastycznych, jak choćby Paul Gény i René Janniére, a sposobem ujęcia problemu krytycznego zaproponowanym przez Josepha Maréchala<sup>187</sup>. Tym razem, jak podkreśla Holstein, „kwestia zostanie podjęta i potraktowana gruntownie, ale z całkiem innego punktu widzenia”<sup>188</sup>, co nie oznacza bynajmniej zerwania z tradycją neoscholastyczną, lecz raczej, jak się wydaje, otwarcie przed nią nowej perspektywy rozwoju. Świadczy o tym choćby fakt, że Maréchal nie tylko zna epistemologiczne rozstrzygnięcia, które przyjął Mercier w swej *Ogólnej teorii pewności* – studiuje przecież w Louvain w szczytowym okresie rozwoju kryteriologicznej koncepcji Merciera (między drugim a trzecim wydaniem *Critériologie générale*...) – lecz także, jak sam podkreślił w swym *Punkcie wyjścia metafizyki*, bardzo owe rozstrzygnięcia poważa<sup>189</sup>. Mimo to, zdając sobie sprawę z ograniczeń Mercierowskiego stanowiska, poszukuje własnych sposobów rozwiązania problemu krytycznego, choć, jak przyznaje, nie od samego początku swych badań nad myślą Tomasza z Akwinu<sup>190</sup>. Świadomość wagi problemu krytycznego przychodzi nieco później i rozwija się stopniowo, wraz z pogłębionym rozumieniem tomizmu oraz kantyzmu, gdy jednak dojrzeje, zajmie w koncepcji Maréchala miejsce centralne. Widać to wyraźnie w jego programowej recenzji książki Domenica Lanny, recenzji, w której kieruje on pod adresem autora następującą uwagę: „Krytykę Kantowską niełatwo uchylić. Wydaje się nam niewystarczające przeciwstawianie hurtem jej agnostycznym konkluzjom tradycyjnego i poprawnego stanowiska tomizmu [...]; trzeba by raczej pokazać – zwłaszcza, być może, w obrębie poznania racjonalnego – w jaki sposób tomizm zaspokaja realnie wszystkie uprawnione postulaty *Krytyki*. I sądzimy – podkreśla belgijski jezuita – że aby wypełnić to zadanie, autor odniósłby znaczne korzyści, podejmując najpierw rozwój

<sup>187</sup> Por. H. Holstein: *Scholastique et problème critique*. „Revue de Philosophie” [nowa seria] 1933, t. 4, s. 531–539.

<sup>188</sup> Ibidem, s. 539.

<sup>189</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1926, s. 10, przypis 1; Idem: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 5: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Paris 1949, s. 43, przypis 2. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949.

<sup>190</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku...*, boîte 19.

problemu krytycznego, poczynając od początków filozofii nowożytnej<sup>191</sup>. Stwierdzenie to wydaje się o tyle istotne, że Maréchal zarysowuje w nim właściwy kształt problemu krytycznego, czyli mówiąc precyzyjniej, określa niejako poprawny sposób jego postawienia. Auguste Grégoire stwierdza w tym kontekście, że Maréchal zamierza „odpowiedzieć na to podwójne pytanie: jak problem krytyczny mógł się narodzić; czy można go rozwiązać”<sup>192</sup>. Sam Maréchal natomiast precyzuje tak oto znaczenie owe go pytania: po pierwsze, „na jakiej podstawie – przyjąwszy, że absolutna afirmacja przedmiotu, to znaczy afirmacja metafizyczna, tłumaczy naturalne nastawienie ludzkiego umysłu – filozofowie zaczęli domagać się krytycznego usprawiedliwienia tej pierwotnej afirmacji? [...]. [Po drugie – A.R.B.] w jakiej mierze podobne usprawiedliwienie jest możliwe?”<sup>193</sup>. Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, że akcentowana przez Holsteina nowość rozwiązania, które zaproponował Maréchal, polega nie tyle na samym poszukiwaniu możliwości krytycznego usprawiedliwienia metafizycznej afirmacji przedmiotu, ile na roli, jaka w owym poszukiwaniu przypisana zostaje filozofii Kanta. Belgijski filozof bowiem jest przekonany, że tomizm sam w sobie nie potrzebuje krytycznego ugruntowania, ale skoro pojawił się problem krytyczny, zmieniając głęboko nowożytną myśl filozoficzną, to chcąc odzyskać swą atrakcyjność w oczach współczesnych filozofów, musi tomizm z owym problemem się zmierzyć<sup>194</sup>. Kantyzm nie jest tu jednak zagrożeniem, lecz szansą. Chodzi bowiem o to, że, jak podkreśla Blaise Romeyer, „problem ten – przynajmniej tak, jak przedstawia go Maréchal – jest specyficznie Kantowski.

<sup>191</sup> J. Maréchal: *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, par M. Domenico Lanna...*, s. 633.

<sup>192</sup> A. Grégoire: *J. Maréchal. „Le point de départ de la métaphysique”. Cahiers 1 à 3. „Nouvelle Revue Théologique” 1947, t. 69, s. 887.*

<sup>193</sup> J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Cahier 1: De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La critique ancienne de la connaissance*. Paris–Bruges 1922, s. IX.

<sup>194</sup> Widać to wyraźnie choćby w odpowiedzi Maréchala na trzy krytyczne względem jego koncepcji artykuły, opublikowane na łamach „Revue thomiste” przez François-Xaviera Maquarta – odpowiedzi, której, jak informuje odrębna notatka Maréchala na marginesie maszynopisu, redakcja pisma nie przyjęła do publikacji (por. J. Maréchal: *Autour de l'„a priori”. Réponse à M. l'abbé Maquart*, s. 1. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930*. KADOC, VII-80, boite 15). „Zeszyty [...] – pisze Maréchal – nie są wykładem tomizmu dla niego samego, a tym bardziej wprowadzeniem w tomizm, lecz progresywnym studium filozofii porównawczej [...]. Konfrontacja tomizmu z problemami, które nie powstały z jego organicznego rozwoju (przypadek problemu krytycznego), może bez wątpienia być użyteczna [...]; jednak na wewnętrzną realność tomizmu udzieli nam wyłącznie spojrzenia zakrzywionego, rodzaju ukośnej projekcji, powiedziałbym nawet [...] obrazu »spaczonego«, naszpikowanego cosinusami i tangensami. Ja tym bardziej – dodaje Maréchal – nie chcę kontemplować ani powodować kontemplacji prawdziwego oblicza tomizmu w lustrze obcych filozofii. I sądzę również, że uprawniony postęp tomizmu musi dokonywać się od wewnątrz przez autonomiczny wzrost [...]. Nie znaczy to jednak z pewnością, że ten wzrost musi dokonywać się w zamkniętym naczyniu”. Ibidem, s. 19–20.

Co więcej, choć w głębi jest on faktycznie – nawet jeśli bez takiej intencji – postawiony i rozwiązany przez całościowo pogłębioną tomistyczną metafizykę pojęcia, to jednak nikt aż do Kanta nie podjął tego problemu otwarcie i z ukształtowanym planem, w całej jego rozciągłości; a Kant, jeśli nie rozwiązał go całkowicie, otworzył przynajmniej drogę pozwalającą go przekroczyć i za pomocą ściśle krytycznej metody osiągnąć integralną metafizykę tomistyczną<sup>195</sup>. Maréchal nie uważa przy tym, że Kant postawił problem krytyczny całkiem właściwie – co podkreśla wyraźnie w swej dyskusji z François-Xavierem Maquartem<sup>196</sup> – przede wszystkim dlatego, że, jak się wkrótce okaże, jest on, w jego przekonaniu, owocem pewnych błędów popełnionych w trakcie historycznego rozwoju filozoficznego myślenia. Zwraca natomiast uwagę na fakt, że „wobec wymogów metodologicznych krytyki nowożytnej istnieją dwa sposoby przywrócenia praw tradycyjnego realizmu intelektualistycznego: po pierwsze, kontestować w całości lub częściowo prawomocność [tych – A.R.B.] krytycznych wymogów; po drugie, pokazać, że realizm metafizyczny owe wymogi spełniał, nawet jeśli, w sobie, były one wyolbrzymione lub arbitralne. Z obu tych równie skutecznych taktyk – dodaje zatem Maréchal – pierwsza nie wyklucza drugiej; zastosujemy obie”<sup>197</sup>.

### 3.2.3. Koncepcja dwóch dróg krytyki

Jeżeli dzięki metodzie Kantowskiej filozofii transcendentальной udało się Maréchalowi wykazać, że realizm klasycznej metafizyki spełnia nowoczesne wymogi krytyczne, to, jak zauważa Blaise Romeyer, „Kant jest gruntownie zmodyfikowany, *Działanie* Blondela szczęśliwie wykorzystane, a doktryna Tomasza [...] dogłębnie ujęta”<sup>198</sup>. Trzeba wszakże w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że kształt, w jakim Maréchal owo przedsięwzięcie planuje, sytuje jego rozumienie problemu krytycznego w zdecydowanej opozycji względem poglądów Étienne’a Gilsona; jeżeli uznać do tego, że poglądy te – jak to już wykazywano – w swej głębszej warstwie nie wykluczają się ostatecznie ze stanowiskiem nawiązujących do trady-

<sup>195</sup> B. Romeyer: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, par le R.P. J. Maréchal S.J.* „Archives de philosophie” 1924, vol. 2, s. 12 [76]–13 [77].

<sup>196</sup> Maréchal pisze o tym w swej nieopublikowanej odpowiedzi na krytyczne uwagi Maquarta. Por. J. Maréchal: *Autour de l'„a priori”. Réponse à M. l'abbé Maquart...*, s. 2, boîte 15.

<sup>197</sup> Ibidem, s. 1–2.

<sup>198</sup> B. Romeyer: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, par le R.P. J. Maréchal S.J.* ..., s. 22 [86].

cji tomistycznej Gilsonowskich polemistów, Maréchalowskie rozumienie problemu krytycznego różni się także od przekonań większości neoscholastyków i neotomistów. Zwraca na to uwagę Gabriel Picard, pokazując, że po stronie tomistycznego realizmu występują *de facto* dwa opozycyjne sposoby rozwiązania problemu krytycznego: Maréchala oraz Gilsona<sup>199</sup>, i że Gilson, widząc w propozycji belgijskiego jezuita niebezpieczny flirt z Kantowskim idealizmem, ostrzegałby: „Należy [...] zerwać z próbami owego kompromisu, który wszystko spala; jeżeli wychodzisz od idealizmu, rozwijasz swe myślenie w hipotezie idealistycznej; i niech stanie się jasne, że wszystkie twe wyglądające na realistyczne afirmacje zostają zredukowane wyłącznie do afirmowania myślenia; jeśli zamierzasz być realista, porzuć usprawiedliwianie realizmu za pomocą wstępnej krytyki, która pozostawi cię zamkniętym w idealizmie”<sup>200</sup>. Tymczasem Maréchal, odnosząc się do zarzutów, jakie stawia mu Gilson w książce *Le réalisme méthodique*, pisze do niego w liście z kwietnia 1939 roku: „Moja nadzieja »przekroczenia agnostycyzmu Kanta, poczynając od jego własnych zasad« (co nie znaczy: poczynając od zasad, z których agnostycyzm ten logicznie wypływa [...], ale: poczynając od zasad, z których Kant w rzeczywistości starał się go wydobywać), byłaby chimeryczna, jeśli owe zasady nie kryłyby już, w taki czy inny sposób, realizmu, który zamierzam z nich wyciągnąć. Dlatego – dodaje Maréchal – chodzi przede wszystkim o to, aby się dowiedzieć, czy formuła i metoda rozwiązania problemu krytycznego były w istocie »czysto« idealistyczne (w sensie wyłącznym, który nadaje Pan tej kwalifikacji). W tym punkcie – o charakterze historycznym – z żalem stwierdzam moją niezgodę z Pana stanowiskiem”<sup>201</sup>. Owo wyznanie Maréchala ma o tyle ważne znaczenie, że odsłania precyzyjnie samą istotę nowego stosunku do Kanta, stosunku, który wprowadza jego filozofia. Po raz pierwszy bowiem tak wyraźnie myśl filozofa z Królewca zwolennik tomizmu sytuuje nie po stronie opozycyjnej względem scholastycznego realizmu, lecz po stronie samego realizmu, choć niewątpliwie osłabionego i ukrytego w idealistycznej obudowie, wynikającej z narzuconych przez myśl nowożytną wymogów metodologicznych. Co więcej, taki sam klucz interpretacyjny zdaje się przyjmować Maréchal również w odniesieniu do innych przedstawicieli idealizmu krytycznego, traktując go w dużej mierze jako stanowisko metodologiczne. „Wobec idealizmu krytycznego – pisze do Gilsona – jeśli byłoby konieczne [...] definiowanie go przez radykalne wykluczenie realizmu, byłbym nawet bardziej surowy, niż Pan tego wymaga; według mnie, ten czysty

<sup>199</sup> Por. G. Picard: *Réflexions sur le problème critique fondamental*. „Archives de philosophie” 1937, vol. 13, s. 7.

<sup>200</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>201</sup> List *Joseph’a Maréchala do Étienne’a Gilsona, 27 kwietnia 1939 roku*. KADOC, VII-80, bote 19.



idealizm uniknąłby logicznych niespójności, tylko redukując się do pragmatystycznego fenomenizmu, czyli rozpuszczając wszelką więź racjonalną. Oto dlaczego nie wydaje mi się, żeby czysty typ idealizmu [był – A.R.B.] realizowany historycznie (proszę wybaczyć moją śmiałość) w jakimkolwiek racjonalnym systemie idealistycznym – ani u Kanta, ani u Fichtego, ani nawet u neokantystów z Marburga, ani być może u Brunschvicga. Natomiast z braku doktryny wyłącznie idealistycznej można by zrozumieć (stosuję umyślnie liczbę mnogą) idealistyczne metody krytyki, metody precyzujące, wyrzekające się ontologicznej afirmacji jako środka dowodu, lecz w większości wyprowadzane, w zależności od przypadku, z bardziej lub mniej restrykcyjnej konwencji początkowej<sup>202</sup>. Taki punkt widzenia pozwala w pewnym sensie Maréchalowi na zasypywanie tak silnie akcentowanej przez współczesnych mu tomistów przepaści między idealizmem a realizmem; zasypywanie jej dzięki otwarciu możliwości wprowadzenia w realistyczną filozofię ukrytyczniającej ją metody transcendentalfnej. I chociaż sam Maréchal do końca będzie się starał precyzyjnie rozróżniać oba porządki<sup>203</sup>, to jednak Roland-Gosselin, stawiając pytanie, czy tomizm może się zgodzić na metodę transcendentalfną, odpowiada: „W efekcie Maréchal pod pewnymi warunkami tak [właśnie – A.R.B.] sądzi. Albowiem najpierw, jeżeli uchwytujemy z metody Kantowskiej to, co jest w niej poszukiwaniem warunków *a priori* tworzenia się przedmiotu [...], owa analiza i dedukcja, do których ona zmierza, mogą realizować się z ontologicznego punktu widzenia. Będziemy więc mieli tam epistemologię metafizyczną, całkiem podobną pod względem [sposobu – A.R.B.] postępowania do metafizycznego wytlumaczenia poznania, pozostawionego przez Świętego Tomasza – epistemologię różniącą się wyłącznie punktami zastosowania. Głównym wysiłkiem Maréchala – dodaje Roland-Gosselin – jest stworzenie dokładnie owej epistemologicznej dedukcji w ramach tomistycznej metafizyki<sup>204</sup>, a opis warunków jej możliwości przedstawia bliżej w sformułowanej w piątym zeszycie *Punktu wyjścia metafizyki* koncepcji dwóch dróg krytyki.

Maréchalowska konkretyzacja ogólnych założeń problemu krytycznego wychodzi więc ostatecznie z założenia, że odpowiedź na pytanie o sposób rozwiązania tego problemu, czyli innymi słowy – o to, jak naturalna skłonność umysłu do absolutnej afirmacji realnego przedmiotu może zostać usprawiedliwiona, będzie się opierać na założeniach wyartykułowanych w koncepcji dwóch dróg krytyki. Jak się te założenia przedstawiają? Otóż przede wszystkim, jak podkreśla Albert Milet, Maréchal jest

<sup>202</sup> Ibidem.

<sup>203</sup> Ibidem.

<sup>204</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”*. „Bulletin Thomiste” 1927, année 4, nr 1, s. 4.

przekonany, że historia rozwoju epistemologii kryje dwie zasadnicze fazy: fazę metafizyczną, osiągającą swój punkt kulminacyjny w arystotelizmie Tomasza z Akwinu, i fazę transcendentalną, ukoronowaną filozofią Kanta, oraz że w ramach tych dwóch historycznych faz ukonstytuowały się odpowiednio dwie drogi analizy krytycznej: droga metafizycznej krytyki przedmiotu i droga transcendentalnej krytyki przedmiotu<sup>205</sup>. „*Metafizyczna a transcendentalna krytyka przedmiotu* – pisze Maréchal – musimy bardziej drobiazgowo porównać z sobą te dwie możliwe drogi krytyki poznania”<sup>206</sup>. W efekcie owego porównania stwierdza, że krytyka metafizyczna, podążając za naturalnym, celowościowo zorientowanym ruchem umysłu, afirmuje bezpośrednio absolutną realność bytu; za punkt wyjścia obiera sobie zatem przedmioty ujmowane ze względu na pełnię ich obiektywności, jako możliwe cele poznania i chcenia, a następnie przystępuje do teoretycznego klasyfikowania ich form (istot określanych przez zmysłowe fenomeny), odkrywając stopniowo uwarstwienia ich struktury i sposób, w jaki owe przedmioty udostępniają się poznaniu; ustanawia więc sobie obiektywny absolut i z nim wiąże to, co względne<sup>207</sup>. Inaczej rzecz ma się z krytyką transcendentalną. Tu naturalny ruch umysłu zmierzający ku afirmacji zostaje wstrzymany, a przedmiotem analizy staje się nie obiektywny absolut, lecz wewnętrzna treść świadomości, badana pod kątem ukrytych w niej, powszechnych warunków możliwości ukonstytuowania się owej treści w przedmioty (a zatem badana w celu wychwycenia wewnętrznych warunków poznania, metody i koniecznych punktów wyjścia ewentualnej metafizyki)<sup>208</sup>. Dlatego też Maréchal jest przekonany, że mimo różnych perspektyw metodologicznych „te dwie metody krytyczne, zbliżając się w sposób komplementarny do tego samego przedmiotu, muszą doprowadzić ostatecznie do identycznych wniosków. Krytyka starożytna bowiem zakłada od razu przedmiot ontologiczny, który *włącza* podmiot transcendentalny; krytyka nowożytna przywiązuje się natomiast do przedmiotu transcendentalnego, który *postuluje* przedmiot ontologiczny. Jeżeli jest prawdą [...], że *krytyka ontologiczna* i *krytyka transcendentalna*, jakkolwiek różne co do punktu widzenia [...], zmierzają właściwie do tego samego rezultatu końcowego – dynamistycznej metafizyki – to, jak się wydaje, narzuca się konkluzja, że między jedną i drugą krytyką muszą zachodzić ścisłe stosunki zgodności, pozwalające traktować jedną jako prostą transpozycję drugiej”<sup>209</sup>. W konsekwencji Maré-

<sup>205</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 73.

<sup>206</sup> J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki*. Tłum. A. Bańka. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 26. Katowice 2008, s. 61.

<sup>207</sup> Por.: ibidem, s. 76–79; A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 73.

<sup>208</sup> Por. J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki...*, s. 77–78.

<sup>209</sup> Ibidem, s. 79.

chał podkreśla, że „rozwiązania – starożytne i nowożytne – staną się możliwe do porównania jedynie pod warunkiem przetransponowania języka metafizycznego na język krytyczny i odwrotnie. Prawo tej transpozycji można zamknąć w następującej krótkiej formule: metoda transcendentalka analizy przedmiotu jest metodą precyzującą, a nie metodą wykluczającą”<sup>210</sup>, ukrytycznia więc, a nie eliminuje, metafizykę. I właśnie ze względu na taką perspektywę owej transpozycji Helen J. John podkreśla, że „Maréchal postawił problem krytyczny w *terminach Kanta* i zaproponował rozwiązanie oparte na dynamizmie intelektu”<sup>211</sup>. Z tego samego też względu – wskazując związki Maréchala z programem neoscholastycznej szkoły lowańskiej, przy jednoczesnym uwzględnieniu zarówno podobieństw, jak i nowości zaproponowanych przez niego rozwiązań<sup>212</sup> – Philippe Dalleur określa koncepcję belgijskiego jezuitę jako neoscholastykę transcendentalką, pisząc: „Maréchal był wielkim inicjatorem zbliżenia między scholastyką i kantyzmem. Otworzył nową szkołę w łonie tomizmu: neoscholastykę transcendentalką”<sup>213</sup>. Podobną linię interpretacji przyjmuje Denis J.M. Bradley, postulując (w nawiązaniu do Gilsa) określanie filozofii Maréchala mianem neoscholastyki<sup>214</sup>, co jest zupełnie zrozumiałe, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że tak oto pisze Albert Milet, zestawiając w swym liście do Maréchala główne tendencje szkoły lowańskiej i filozofii belgijskiego jezuitę: „Mógłbym pokazać, obok różnic, które są pewne, głęboką jedność wiążącą oba wspomniane dążenia [filozoficzne – A.R.B.]”<sup>215</sup>. Ale Milet dzieli się również z Maréchałem następującą uwagą z okresu swych studiów w Wyższym Instytucie Filozofii Uniwersytetu Lowańskiego: „Instytut, w którym studiowałem i gdzie wykładane są charakterystyczne tezy tego, co nazwano »szkołą lowańską«, nauczył mnie zwracać baczną uwagę na Ojca idee. Zdało mi się za-

<sup>210</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>211</sup> H.J. John: *Maréchal and the dynamism of intellect*. In: *The thomist spectrum*. Edition by H.J. John. New York 1966, s. 140.

<sup>212</sup> Por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 5.

<sup>213</sup> Ibidem, s. 24. W podobny sposób, zwracając uwagę na związki Maréchala z neoscholastyką lowańską, określa jego filozofię Henryk Piliś, pisząc: „Pierwszym tomistą, który dokonał adaptacji tej [transcendentalkiej – A.R.B.] metody na gruncie tomizmu był J. Maréchal. Działal on w Lowanium już na początku XX wieku, ale nie w Instytucie założonym przez Merciera, lecz w domu studiów zakonnych. Pozostaje jednak w kręgu oddziaływania poglądów Merciera i jego programu rozwoju neotomizmu określonego lowańskim. Podobnie jak Mercier, Maréchal usiłuje zasymilować krytycznie kantowskie podejście badawcze oraz nawiązać do filozofii czynu – *philosophie de l'action* Blondela i filozofii intuicji i ewolucjonizmu Bergsona. Tomizm transcendentalki Maréchal sformułował już w latach 1908–1922. Stanowi on niewątpliwie pewną odmianę neotomizmu lowańskiego”. H. Piliś: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*. Wrocław 1990, s. 15.

<sup>214</sup> Por. D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics*. „The Thomist” 1975, vol. 39, s. 666–667.

<sup>215</sup> *List Alberta Mileta do Josepha Maréchala, 29 stycznia 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)...*, boîte 19.

tem, że wywodzą się one z innego ducha, całkiem różnego od intelektualnego klimatu, w którym [tam – A.R.B.] żyłem, i na podstawie uważnego studium uznałem za wart zasygnalizowania prąd wyraźnie obcy specyficznie lowańskim tezom”<sup>216</sup>. Ów inny, obcy filozofii z Louvain duch, którego wyczuwa Milet w koncepcji Maréchala, stanowi potwierdzenie faktu, że nie jest ona po prostu neoscholastyką otwartą w pewnych swych aspektach na adaptację wątków Kantowskiego transcendentalizmu, ale że zorientowana wokół kluczowej, niepogłębianej przez szkołę lowańską, koncepcji intelektualnego dynamizmu odkrywa w sobie perspektywę transcendentalnego otwarcia, w której ramach transformuje neoscholastyczne idee w jakościowo nową, filozoficzną rzeczywistość – coś, co z powodu ścisłego związku z tradycją neoscholastyczną można by nazwać neoscholastycyzmem, a ze względu na owo otwarcie – dookreślić jako neoscholastycyzm transcendentalny. O tym, że właśnie w taki sposób można by opisać istotę filozoficznej koncepcji belgijskiego jezuitę, zdają się również świadczyć reakcje czołowych tomistów na Maréchalowski projekt rozwiązania problemu krytycznego.

### 3.2.4. Krytyczne reakcje zwolenników tomizmu

Maréchala koncepcja rozwiązania problemu krytycznego wywołała burzliwą dyskusję. Krytyczne reakcje ujawniły się przy tym nie tylko ze strony Étienne’a Gilsona, który w swym *Realizmie metodycznym* pisał: „Ambicja dotarcia poprzez krytycyzm kantowski do realizmu tomistycznego, a więc metoda zalecana przez Maréchala, wywołałaby ze strony tomistycznej poważne trudności; wywołałaby nawet trudności nie do rozwiązania, gdyby chciało się dokonać połączenia we właściwym tego słowa znaczeniu obu krytyk. Nie tylko złączenie, ale nawet zwyczajne ich uzgodnienie wydaje się niemożliwe, chyba że pozbawi się jedną i drugą właściwych im cech [...]. Każdemu wolno – dodaje Gilson – na własny rachunek podejmować od nowa próby tego rodzaju; lecz jest mało prawdopodobne, by wielu zrobiło to równie dobrze jak Maréchal. Jednak wszystkie te próby, bez względu na sposób ich realizacji, doprowadzą do tego samego negatywnego rezultatu. Sama myśl wysnucia metafizyki z krytyki jest w sobie sprzeczna i, mówiąc krytycznie, niemożliwa. Ten, kto wdaje się w to przedsięwzięcie [...], angażując się w krytycyzm – zdradza go”<sup>217</sup>. Swą negatywną ocenę projektu Maréchala Gilson for-

<sup>216</sup> Ibidem.

<sup>217</sup> É. Gilson: *Realizm tomistyczny*. Oprac. zbiorowe. Warszawa 1968, s. 125, 129.

muje już po wydaniu *Zeszytu 5*. Ale jeszcze zanim ów zeszyt ujrzał światło dzienne, pojawiły się sygnały zwiastujące poważną opozycję w gronie ważnych przedstawicieli szeroko rozumianego ruchu tomistycznego. Widać to choćby w korespondencji Maréchala z Pedrem Descoqs i Paulem Génym. W 1923 roku, po publikacji pierwszych trzech zeszytów, Maréchal wysłał do Descoqs dwa listy: pierwszy, w którym pyta o przyczyny krążących w środowisku jezuitów pogłosek na temat rzekomego powątpiewania Descoqs w ortodoksyjność tez *Punktu wyjścia metafizyki*<sup>218</sup>; drugi, w którym – po otrzymaniu odpowiedzi poruszającej między innymi wątek niejasności w kwestii stosunku do Kanta<sup>219</sup> – wyjaśnia Descoqs, w jakim sensie całe jego dzieło jest skierowane przeciw Kantowi, zachęcając, aby poczekał na *Zeszyt 5*., gdzie dużo wyraźniej ukaże się ów „antykantyzm”<sup>220</sup>. Ostatecznie, chociaż Descoqs deklaruje powstrzymanie się od ocen przed publikacją owego zeszytu<sup>221</sup>, a nawet wyraża przekonanie o antykantyzmie Maréchala<sup>222</sup>, to jednak w 1932 roku w swych *Praelectiones theologiae naturalis* formułuje krytyczną ocenę całości Maréchalowskiej koncepcji, podpisując się również pod sformułowaną przez Gilsona tezę o niemożności rozwiązania problemu krytycznego na drodze transpozycji krytyki tomistycznej na sposób transcendentálny<sup>223</sup>. Swjej oceny *Zeszytu 5*. nie formułuje natomiast Paul Gény, który umiera w Rzymie w październiku 1925 roku, przed jego wydaniem. Wcześniej jednak recenzuje pierwsze trzy zeszyty *Punktu wyjścia metafizyki* i następująco pisze o ich autorze: „Zarzuca on dużej liczbie filozofów scholastycznych, że nie poznali prawdziwego sensu *Krytyki* [Kanta – A.R.B.], a zwłaszcza częstego paralelizmu jego rozwiązań z rozwiązaniami tomistycznymi. Powiedzieliśmy już – dodaje Gény – [...] że ta teza [...] nieco nas zaskoczyła, jednak chętnie damy kredyt zaufania autorowi, który z pewnością będzie miał do przedstawienia poważne argumenty”<sup>224</sup>. W pewnym sensie o taki kredyt zaufania prosi Gény’ego sam Maréchal, wysyłając do niego nieco później, bo w liście z lipca 1924 roku, tę samą prośbę co do Descoqs, aby poczekał z faktyczną oceną jego stosunku do Kanta i – tym

<sup>218</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Pedra Descoqs*, 6 czerwca 1923 roku. In: *Descoqs 1923*. KADOC, VII-80, boite 15.

<sup>219</sup> Por. *List Pedra Descoqs do Josepha Maréchala*, 16 czerwca 1923 roku. In: *Descoqs 1923...*, boite 15.

<sup>220</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Pedra Descoqs*, 2 lipca 1923 roku. In: *Descoqs 1923...*, boite 15.

<sup>221</sup> Por.: *List Pedra Descoqs do Josepha Maréchala*, 16 czerwca 1923 roku..., boite 15; *List Pedra Descoqs do Josepha Maréchala*, 26 lipca 1923 roku. In: *Descoqs 1923...*, boite 15.

<sup>222</sup> *List Pedra Descoqs do Josepha Maréchala*, 26 lipca 1923 roku..., boite 15.

<sup>223</sup> Por. P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 1: *De Dei cognoscibilitate*, I. Paris 1932, s. 108.

<sup>224</sup> P. Gény: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier III: „La Critique de Kant”*. „Gregorianum” 1923, nr 4, s. 631.



succès qui braveront bien toutes les conjectures de tout le "pauvre". Tantôt que de toutes ces  
 lettres d'un blanc en 3 forts volumes sur le marché? Je regrette beaucoup, pour vous ce mode  
 de publication et j'aurais aimé voir les conséquences pratiques que pourrais  
 en tirer à votre dévouement.  
 Veuillez m'en dire ce que vous en pensez.  
 Je vous envoie le bon long et  
 dent, et il pleut à Paris, que  
 nous la conversation, croyez à mon très bon  
 moment en A.S.  
 En votre H. H. Descoqs et à  
 J. Descoqs et à.

le 26 juillet 1923

Mon Révérend Père  
R.C.

Je suis absolument coupé d'avis tant tardé  
 à répondre à votre excellente lettre. Je suis pour  
 l'instant de bord et cette fin d'année scolaire  
 a été pour moi extrêmement chargée.

Merci vivement tout d'abord mon Révérend Père  
 de la peine que vous avez prise de répondre avec  
 tant de soin les quelques difficultés que je vous avais  
 soulevées. Pour ce qui est de l'Orthographe je  
 reconnais sans peine que les distinctions apportées  
 par vous à mes objections les surlignent efficace-  
 ment et soulignent un vide que je n'ai pas la  
 honte d'attaquer au nom de l'orthodoxie. Je le  
 reconnais d'autant plus volontiers que j'adhère  
 avec vous (contre un grand nombre de volontés)

Fot. 4. Fragment listu Pedra Descoqs do Josepha Maréchala z 26 lipca 1923 roku, zamieszczonego w *Descoqs 1923*. KADOC, VII-80, boîte 15.

samym – jego koncepcji rozwiązania problemu krytycznego do czasu publikacji *Zeszytu 5*.<sup>225</sup> Niestety, podobnego kredytu nie chce udzielić Maréchalowi inna wielka postać ruchu tomistycznego tego okresu, której głos będzie także słyszalny w tle późniejszej, relacjonowanej już dyskusji nad kształtem problemu krytycznego, toczzonej głównie między Gilsonem, Noëlem, Maritainem i Rolandem-Gosselin. Chodzi mianowicie o Réginalda Garrigou-Lagrange'a<sup>226</sup>.

Chociaż Maréchalowski *Punkt wyjścia metafizyki* kształtuje się jeszcze w okresie poprzedzającym główny etap omówionego w rozdziale pierwszym sporu o kształt realizmu, to jednak właśnie jego najważniejsi uczestnicy i powiązane z nimi środowiska przypuszczają na Maréchala najostrejszy atak. Wyjątkiem jest tu jedynie Léon Noël, który z dużą dozą sympatii wypowiada się o przedsięwzięciu Maréchala, postrzegając je jako wyraźnie powiązane z nauczaniem Désiré Merciera<sup>227</sup>, a także, w pewnym zakresie, Roland-Gosselin, formułujący co prawda pod adresem filozofii Maréchala krytyczne uwagi, ale ukierunkowujący swe zastrzeżenia głównie na problematykę dynamicznej celowości intelektu<sup>228</sup>. Najsilniejsza kontestacja projektu Maréchala przychodzi natomiast ze strony Garrigou-Lagrange'a, a mówiąc precyzyjniej, powiązanego z nim środowiska osób skupionych wokół dominikańskiego pisma „Revue thomiste” – sam bowiem profesor rzymskiego Angelicum, jeśli chodzi o kwestię problemu krytycznego, nie angażuje się bezpośrednio w spór z Maréchałem. Inspiruje natomiast do tej dyskusji inne osoby – taki

<sup>225</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Paula Gény'ego, 6 lipca 1923 roku...*, boîte 15.

<sup>226</sup> Garrigou-Lagrange będzie analizował na łamach „Revue de Philosophie” wybrane wątki Gilsonowskiego stanowiska w sprawie problemu krytycznego. Por. L. Noël: *La méthode du réalisme*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1931, nr 33, s. 433.

<sup>227</sup> „Refleksja krytyczna – pisze Noël – wydawała się dla nich [to znaczy dla przedstawicieli tradycji arystotelesowskiej – A.R.B.] warunkiem istotnym i konieczną podstawą ich doktryny. Taka była lekcja, jakiej mój znakomity mistrz kardynał Mercier udzielił współczesnemu tomizmowi; nie przestaliśmy w to wierzyć, a czyż nie widzieliśmy bardziej współcześnie ojca Maréchala, współobywatela naszego miasta, który próbował w wysiłku równie oryginalnym co potężnym zrekonstruować od wewnątrz tomizm, nadając mu strukturę analogiczną do struktury systemu Kanta, opartą na dedukcji transcendentальной, w której istotne fragmenty krytyki czystego rozumu są podjęte i przekształcone w taki sposób, aby osiągnąć fundamentalne tezy metafizyki tradycyjnej? Dla tych – dodaje Noël – którzy myślą tak, jak ojciec Maréchal lub jak kardynał Mercier, pozostaje prawdą, że nie ma dobrej metafizyki bez krytycznych prolegomenów”. L. Noël: *Le réalisme immédiat*. Louvain 1938, s. 23; por. także Idem: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain-Paris 1925, s. 149–155.

<sup>228</sup> Pokazują to nie tylko recenzje poszczególnych zeszytów *Punktu wyjścia metafizyki* publikowane przez Rolanda-Gosselin w „Revue des sciences philosophiques et théologiques” oraz w „Bulletin thomiste” (por. M.-D. Roland-Gosselin: *Bulletin de philosophie. Métaphysique...*, s. 184–186, 568–572; Idem: J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”..., s. 2–14), lecz także bogata korespondencja między nim i Maréchałem. Por. *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.

przynajmniej obraz jego roli wylania się z korespondencji, jaką prowadzi Maréchal w tym okresie. I tak, w liście z maja 1923 roku, adresowanym do Arthura Vermeerscha, Maréchal pisze o tym, w jaki sposób z kuluarówych rozmów dowiedział się o negatywnym nastawieniu Garrigou-Lagrange'a – „straszego profesora z Angelicum” – do jego *Punktu wyjścia metafizyki* (chodzi o trzy pierwsze *Zeszyty*), i jednocześnie prosi Vermeerscha, aby poufnie poinformował o sprawie Paula Gény'ego, na którego wsparcie bardzo liczy<sup>229</sup>. Maréchal ewidentnie szuka w zaistniałej sytuacji sojuszników, co widać również w jego liście adresowanym do Rolanda-Gosselin, w którym, dziękując za życzliwą krytykę pierwszych *Zeszytów*, wyraża swą radość z faktu, że mimo zaniepokojenia sygnalizowanego przez środowisko Garrigou-Lagrange'a, nie ocenia on ich zawartości jako nieortodoksyjnej w stosunku do klasycznego tomizmu<sup>230</sup>. Tego rodzaju zabiegi belgijskiego jezuitę zdają się świadczyć o tym, że wyczuwa on jakieś poważniejsze zagrożenie swej koncepcji ze strony profesora Angelicum. Jeżeli tak jest rzeczywiście, to owa intuicja Maréchala nie myli. Już bowiem w 1924 roku na łamach „Revue thomiste” i „Revue de Philosophie” zostaną opublikowane dwa nieprzychylnie mu artykuły, autorstwa, odpowiednio: Jacques'a Maritaina i François-Xaviera Maquarta – artykuły, które (jak w wypadku tego ostatniego) zapoczątkują całą serię krytycznych i w dużej mierze niesprawiedliwych ocen Maréchala koncepcji rozwiązania problemu krytycznego. Gdy w 1925 roku dowiaduje się, że jego *Zeszytu 5*. cenzura nie dopuszcza do publikacji, Maréchal, pisząc do biskupa diecezji Bruges, z którego ramienia występują cenzorzy, broni się w następujący, znamieny sposób: „Poglądy, które wykladam w *Zeszycie 5*. [...], odpowiadają zasadniczo wymogom najbardziej podejrzliwych tomistów – nie muszę z tej zasadniczej *in necessariis* zgody wyłączać również wielbego ojca Garrigou-Lagrange'a, który był przecież – sam mi to powiedział – podżegaczem kampanii prowadzonej z większą szczerością niż dyskrecją przeciw moim wcześniejszym pismom przez Maritaina i Maquarta”<sup>231</sup>. Właśnie ten ostatni, powodowany między innymi ową cichą inspiracją Garrigou-Lagrange'a, stanie się ostatecznie najbardziej zaciekle krytykiem Maréchala.

<sup>229</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Arthura Vermeerscha*, 28 maja 1923 roku. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>230</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin*, 27 maja 1923 roku. In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. ...*, boîte 15.

<sup>231</sup> J. Maréchal: *Minute d'une lettre adressée à Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, vers la fin de mai*, 1925. In: *Censures diocésaines du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.

### 3.2.5. Spór z François-Xavierem Maquartem

Atak Maquarta na koncepcję Maréchala rozpoczyna się w 1924 roku, kiedy to w opublikowanej na łamach „Revue de Philosophie” recenzji *Zeszytu 3.* zarzuca Maréchalowi próbę deformacji tomizmu wyrażającą się w niebezpiecznym dążeniu do syntezy myśli Akwinaty z filozofią Kanta i do transpozycji owej myśli na język transcendentálny<sup>232</sup>. Już w następnym numerze przeglądu Maréchal, próbując prostować niejasności, protestuje jednocześnie przeciw przekłamaniam zawartym w analizie Maquarta, a w efekcie – przeciw przypisywaniu mu zniekształconych poglądów<sup>233</sup>. Ten sam numer zawiera jednak również odpowiedź Maquarta, który nie tylko nie wycofuje się ze swych interpretacji, lecz wręcz stwierdza, że wyjaśnienia belgijskiego jezuitę potwierdzają jego przekonanie o niebezpiecznych związkach z kantyzmem i o dystansie, jaki dzieli poglądy Maréchala od zdrowego nauczania Tomasza z Akwinu<sup>234</sup>. Co więcej, poczynawszy od 1927 roku, Maquart rozpoczyna systematyczną analizę *Zeszytu 5.*, publikując w kolejnych latach na łamach „Revue de Philosophie” jeszcze dwa artykuły dotyczące wybranych kwestii z *Punktu wyjścia metafizyki*<sup>235</sup> i, jak stwierdza ironicznie Maréchal, zawierające swe własne antidotum<sup>236</sup>: „On sam – pisze Maréchal o Maquarcie – miał czasem, choć rzadko, moment zawahania wobec ekstrawagancji opinii, których przypisywanie mi narzuciła mu jego wojownicza dialektyka [...]. Stwierdzam również – dodaje Maréchal – że próbując poprawiać, wedle św. Tomasza, moje prawdziwe opinie, dochodzi, częściej niż sądził, do ich ponownego puszczania w obieg pod postacią ledwie różniących się pojęć. Rzecz dziwna, ta werbalna substytucja sprawia mu radość równą zwycięstwu. Dlaczegoż miałbym zakłócać mu tę subtelną przyjemność?”<sup>237</sup>. Z tego też względu Maréchal, komentując poczynania Maquarta, ogranicza się początkowo wyłącznie do krótkiej notatki w trzydziestym szóstym numerze „Revue de Philosophie”<sup>238</sup>, mimo że od 1928 roku swe

<sup>232</sup> F.-X. Maquart: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier III: „La critique de Kant”*. „Revue de Philosophie” 1924, t. 31, s. 671–672.

<sup>233</sup> J. Maréchal: *Notes et discussions. À propos de l'ouvrage du R.P. Maréchal sur le „Point de départ de la métaphysique”*..., s. 87–91.

<sup>234</sup> F.-X. Maquart: *Notes et discussions. À propos de l'ouvrage du R.P. Maréchal sur le „Point de départ de la métaphysique”*. „Revue de Philosophie” 1925, t. 32, s. 95–97.

<sup>235</sup> Por.: F.-X. Maquart: *De l'action de l'intellect-agent*. „Revue de Philosophie” 1927, t. 34, s. 380–518; Idem: *L'Espèce intelligible*. „Revue de Philosophie” 1928, t. 35, s. 585–610; Idem: *L'Universel*. „Revue de Philosophie” [nowa seria] 1930, t. 1, s. 91–112.

<sup>236</sup> Por. J. Maréchal: *Notes et discussions. Lettre au Directeur de la „Revue de Philosophie”*. „Revue de Philosophie” 1929, t. 36, s. 211.

<sup>237</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>238</sup> Por. ibidem, s. 211–212.



analizy *Punktu wyjścia metafizyki* publikuje Maquart systematycznie także w „Revue thomiste”<sup>239</sup>. „Jeśli odpowiem na te ataki tak, jak na to zasługują – wyznaje Maréchal w 1937 roku w prywatnej rozmowie z Jeanem Javaux – obawiam się ujawnić u ich autora tak znaczną ignorancję, że z trudnością przyjdzie mu zachować swą katedrę profesora. To [co prawda – A.R.B.] uczeń Garrigou-Lagrange’a, jednak uczeń mniej inteligentny od mistrza”<sup>240</sup>. Ostatecznie jednak Maréchal postanawia zabrać głos, odpowiadając na prośbę Charles’a Eyselého, sekretarza „Revue de Philosophie”, który zachęcając go w 1929 roku do bardziej zdecydowanej reakcji, przekonuje, że opublikowane artykuły Maquarta nie odzwierciedlają stanowiska redakcji czasopisma<sup>241</sup>. W efekcie powstaje tekst – replika na ataki Maquarta – który cenzor decydujący o dopuszczeniu go do druku określa jako doskonały<sup>242</sup> i co do którego kształtu Eyselé pozostawia Maréchalowi wolną rękę, pisząc do niego w marcu 1930 roku: „Poza małą koterią kierowaną przez Garrigou-Lagrange’a nikt spośród wprowadzonych [w temat – A.R.B.] nie bierze na poważnie polemiki księdza Maquarta. Ale, jako że wielu naszych czytelników nie zna prawdziwego stanu rzeczy [...], sądzę, że jest konieczne, aby Ojciec bronił swego honoru”<sup>243</sup>. Całej sprawie pikanterii przydaje fakt, że w marcu tego samego roku, również do dykcji „Revue thomiste”, wysłał Maréchal list z prośbą o zamieszczenie sprostowania do opublikowanych tam artykułów Maquarta<sup>244</sup>. Na początku maja otrzymuje jednak odpowiedź odmowną, motywowaną „zbyt osobistym charakterem” owego sprostowania, opatrzoną dodatkowo sugestią, aby spróbował wydać je w „Revue de Philosophie”<sup>245</sup> – sugestią, którą belgijski jezuita odbiera jako celowo

<sup>239</sup> Por.: F.-X. Maquart: *Connaissance, vérité et objet formel*. „Revue thomiste” 1928, année 33, s. 347–387; Idem: *Connaissance et „a priori” psychologique*. „Revue thomiste” 1929, année 34, s. 335–359; Idem: *L’espace et le temps, règles universelles et à priori de la sensibilité*. „Revue thomiste” 1930, année 35, s. 3–23.

<sup>240</sup> J. Javaux: *Souvenirs notés assez tardivement*. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J. ...*, boite 9.

<sup>241</sup> Por. *List Charles’a Eyselého do Josepha Maréchala, 15 stycznia 1929*. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930...*, boite 15.

<sup>242</sup> Por. J. Maréchal: *Ut suus veritati sit locus. Réplique à M. l’abbé Maquart*. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930...*, boite 15. Krótka notatka z opinią cenzora została dopięta do pierwszej strony maszynopisu tekstu. Zawiera ona również następującą uwagę: „Być może przyniosłoby korzyść odwrócenie ról i zaatakowanie tekstu Maquarta. Autor [czyli Maréchal – A.R.B.] jest zbyt dobry”. Ibidem.

<sup>243</sup> *List Charles’a Eyselého do Josepha Maréchala, 29 marca 1930*. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930...*, boite 15. Eyselé przesyła również Maréchalowi następujące wyjaśnienie: „Jeśli proza księdza Maquarta nie przestaje się ukazywać w naszym przeglądzie, to tylko dlatego, że nie jestem tam jedynym panem. Sądzę, że ani co do treści, ani co do formy artykuły te nie przydają nam chwały. **Z przyjemnością** zatem opublikuję Ojca sprostowanie”. Ibidem.

<sup>244</sup> Por. *List Josepha Maréchala do dyrektora „Revue thomiste”, 20 marca 1930*. [Brudnopis]. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930...*, boite 15.

<sup>245</sup> *List Paula Aune’a do Josepha Maréchala, 7 maja 1930*. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930...*, boite 15.



złośliwą, o czym zresztą informuje Eyselého<sup>246</sup>. Mimo to replika Maréchala na ataki Maquarta, opublikowana w „Revue de Philosophie” w 1930 roku, nie koncentruje się w żadnym wypadku na osobistych urazach, ale jest precyzyjnym – punkt po punkcie – zbijaniem głównych zarzutów wysuwanych pod adresem *Zeszytu 5*. „Pozostajmy na tym – stwierdza w zakończeniu swego artykułu Maréchal, dodając: Jestem daleki od wyczerpania listy tendencyjnych niedokładności skumulowanych przez mego szanownego oponenta w krótkim artykule [opublikowanym w tym samym numerze „Revue de Philosophie” – A.R.B.]. Nie chcąc zagrozić już debaty, podniosłem zwłaszcza te najbardziej widoczne [...]. Nie są one jedyne. Tak długo, jak będzie to możliwe, będę przypisywał jedne i drugie tylko gorliwości księdza Maquarta – bardziej namiętnej niż ostrożnej – o tomistyczną ortodoksję. Czy jednak racji tak szczytnej – pyta Maréchal – nie przysłużyłaby się lepiej szczerza obiektywność i skrupulatna sprawiedliwość?”<sup>247</sup>. Belgijski jezuita ma bowiem wyraźną świadomość tego, że uporczywy atak Maquarta powodowany jest przede wszystkim gorliwością o zachowanie myśli Tomasza z Akwinu nienaruszonej, a zwłaszcza staraniem o „niezanieczyszczanie” jej elementami obcymi – tym bardziej zaczerpniętymi z filozofii Kanta. Reakcja Maquarta jest więc nie tylko reakcją przeciw poszczególnym rozwiązaniom, które przyjmuje Maréchal w swej interpretacji tomizmu, lecz przede wszystkim wyrazem fundamentalnej niezgody na taki sposób odczytania myśli Akwinaty, który – w imię spełnienia krytycznych wymogów współczesnego filozofowania – prowadzi w efekcie do pewnych jej przekształceń. Maréchal jest tego doskonale świadom, dlatego już w 1929 roku, w swej krótkiej notatce skierowanej przeciw krytyce Maquarta, pisze: „W odróżnieniu od Maquarta zdarza mi się, przyznaję, widzieć w takiej czy innej, szczęśliwie frapującej formule tomistycznej nie tyle gotowe rozwiązania, ile precyzyjną zapowiedź nowego problemu”<sup>248</sup>. W tym kontekście wydaje się więc, że – choć nie co do stylu, to jednak co do idei – Maquartowska krytyka współbrzmi z adresowanymi do Maréchala zarzutami Gilsona, a także – czy może przede wszystkim – z kierowaną w stronę belgijskiego jezuitę krytyką Maritaina. Ten ostatni bowiem, także z inspiracji Garigou-Lagrange’a, przyjmując perspektywę obrony klasycznego tomizmu, krytykuje intelektualne poczynania Maréchala przede wszystkim dlatego, że widzi w nich nie tylko deformację myśli Tomasza, lecz także podszywającą się pod tomizm nową filozoficzną doktrynę.

<sup>246</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Charles’a Eyselého, 19 maja 1930*. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930...*, boîte 15.

<sup>247</sup> J. Maréchal: *Ut suus veritati sit locus. Réplique à M. l’abbé Maquart*. „Revue de Philosophie” [nowa seria] 1930, t. 1, s. 295.

<sup>248</sup> J. Maréchal: *Notes et discussions. Lettre au Directeur de la „Revue de Philosophie”...*, s. 211.

### 3.2.6. Neotomizm *contra* neoscholastycyzm

W swym opublikowanym w 1924 roku artykule *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste* Jacques Maritain w następujący sposób nawiązuje do filozofii Maréchala: „Wyrażamy szacunek wobec intencji autora znanego jako szczególnie oddanego św. Tomaszowi i podziwiamy rozległą erudycję oraz logiczną siłę, której dowodzi to ważne dzieło [czyli *Punkt wyjścia metafizyki* – A.R.B.]. Musimy jednak z wielkim żalem odciąć się od niego w kilku kluczowych punktach [...]. Każdy jest wolny w przedstawianiu na własne ryzyko nowej doktryny. Wydaje się mniej dozwolone chcieć za wszelką cenę odnaleźć ją u św. Tomasza, ryzykując deformację doktryny tego ostatniego i wywrócenie sensu jego formuł samych w sobie”<sup>249</sup>. Krytyka Maritaina jest dla Maréchala niezwykle istotna, ponieważ, jak pisze w liście do swego przełożonego, prowincjała jezuitów, „Maritain jest prawdopodobnie najbardziej stanowczym z adwersarzy, których muszę spotkać *intra Ecclesiam*. On jest ustami starej dominikańskiej straży, która otacza zazdrośnie »Revue thomiste«”<sup>250</sup>. Być może więc z tego również względu w korespondencji, która po publikacji Maritaina wywiązuje się między obu filozofami, belgijski jezuita akcentuje podobieństwa, zaznaczając, że więcej ich łączy, niż dzieli<sup>251</sup>. Mimo to Maritain podtrzymuje swą opinię, podkreślając w pierwszym swym liście do Maréchala, że litera przyjętych przez niego formuł – i to nawet nie tych, dotyczących filozofii Kanta, lecz tych wyświetlających myśl Tomasza – zdradza jego prawdziwe myślenie<sup>252</sup>. Kwestię precyzuje w swym drugim liście, wyrażając obawę, że duża liczba czytelników Maréchala odnosi „chimeryczne wrażenie, że Kant i św. Tomasz muszą się pogodzić i objąć. To z tego powodu – dopowiada Maritain – dołączam zastrzeżenia do Ojca listu”<sup>253</sup>, a mówiąc precyzyjniej, do przygotowanych przez Maréchala fragmentów wyjaśniających jego stanowisko, które jeszcze w 1924 roku zostają opublikowane w „Revue thomiste” i do których Maritain dodaje swój komentarz. Co więcej, w owym komentarzu francuski filozof podkreśla, że Maréchal zdaje się często „pochwalać rozwiązania, które nie są jego. Czyżby to prowizoryczna aprobata rozwiązania, które będzie prawdziwe tylko pod warunkiem, że zostanie przerobione? [...] Powiedzmy raczej – stwierdza Maritain – aprobata przeniesiona na punkt

<sup>249</sup> J. Maritain: *La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste...*, s. 280–282, przypis 1.

<sup>250</sup> List Josepha Maréchala do prowincjała jezuitów, 12 czerwca 1924 roku. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>251</sup> Por. List Josepha Maréchala do Jacques'a Maritaina, 31 maja 1924 roku..., boîte 15.

<sup>252</sup> Por. List Jacques'a Maritaina do Josepha Maréchala, 5 czerwca 1924 roku. In: *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>253</sup> List Jacques'a Maritaina do Josepha Maréchala, 3 lipca 1924 roku..., boîte 15.

+  
 par  
 Meudon (S. etc.)  
 10 rue de Parc

5 juin 1924

Mon Révérend Père,

Je vous suis très reconnaissant de la lettre que  
 vous avez eu la bonté de m'écrire. Elle m'apporte un  
 mélange de joie et d'étonnement. La lecture de vos  
schémas m'a en effet persuadé que la manière  
 dont je présente la critique thomiste de la connaissance  
 ne pouvait pas avoir été agitée, et je m'attendais  
 à vous voir défendre contre moi une doctrine différente.  
 Je me trompais, et rien ne pouvait m'être plus  
 agréable que d'être démenti par vous, et d'avoir à me  
 réjouir d'un accord là où je croyais avoir rencontré un  
 dissentiment; car je n'ai pas besoin de vous dire en  
 quelle haute estime je tiens votre pensée & vos travaux.

Si j'ai critiqué vos schémas comme il l'a fait, ce  
 n'est pas, croyez-le, que je cherche à qui dirai, ce  
 n'est pas non plus que j'aie en la moindre intention

Fot. 5. List Jacques'a Maritaina do Josepha Maréchala z 5 czerwca 1924 roku, zamieszczony w *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15.



personnelle entre nous, mon Révérend Père. Mais au contraire, tout a été m'ayant dit de vous mon ami Louis Massignon, et l'écrit si élevé et si bienveillant que vous avez publié sur le théisme, tout cela ne pouvait que me rendre une non particulièrement sympathique; et je savais par ailleurs une attachement à notre commun maître saint Thomas.

Mais pour vous et pour moi comptent surtout les intérêts de la vérité. Et l'importance de l'étude, l'influence qu'elle est destinée à avoir sur les esprits, en particulier sur ceux qui la forment : l'étude de la scolastique, me faisait un devoir, - non sans que cela me fût fort pénible, - de signaler les dangers de déviation que je trouvais dans plusieurs de vos formules.

Si votre lettre me retourne, c'est en grande partie, en ce qui concerne votre doctrine et votre pensée, permettez-moi de vous dire, mon Révérend Père, qu'il reste bien regrettable que le livre de certaines formules (comme celles que je cite en note, et où il est question, non de Kant, mais de saint Thomas et des adages scolastiques,) se trouve véritablement trahir votre pensée. J'ai peur au surplus que le mode de présentation que vous avez adopté ne rende

le méprise ~~comme~~ inévitable: dès l'instant que  
 vous ne bornez pas l'exposé historique à une fonction  
 simplement historique, mais que l'histoire est pour  
 vous la méthode et le moyen de la recherche  
 doctrinale, les solutions proposées comme bien fondées  
 doivent forcément apparaître au lecteur comme  
 l'échec de votre pensée, et dès lors n'ont plus le  
 droit d'être vrais seulement au point de vue de  
 Kant. La continence de craindre c'est le point de vue  
 que votre échec III ne prête à de graves  
 équivoques, au détriment de la doctrine même que  
 vous défendez. En attendant le publicateur de vos  
 deux derniers échecs, dont le retard est si  
 regrettable, ce qui est écrit ici agit par lui-même,  
 indépendamment de vos intentions.

Il va sans dire que si j'en  
 parle de vos remarques à la Revue Thomiste.  
 Je saurais le faire mieux et plus loyalement,  
 et il va sans dire qu'il n'y a pas d'autre moyen de le  
 faire, que en vous laissant parler vous-même.  
 Je vous demande donc l'autorisation de publier  
 tous les passages de votre lettre concernant  
 mon article et votre position doctrinale. Pk.



Émile hier au P. Rigon pour l'envoyer à compte  
 ajouter à cette publication quelques explications,  
 que je rédigerai dès que j'aurai un peu de  
 loisir (je suis débordé de travail en ce moment)  
 et dont je vous enverrai le texte. ~~imprimé~~

En ce qui concerne le volume en  
 préparation, qui est déjà composé, j'envisage  
 l'imprimeur en le priant de supprimer la  
 longue note qui vous concernait.

Excusez, mon Révérend Père, la  
 brièveté de cette lettre, écrite en hâte. Surtout  
 attendez que j'ai aussi peu d'attitude que  
 vous pour les vaines polémiques, au lieu de  
 désirer de l'union des esprits dans la vérité,  
 et surtout à agir, avec mes regrets d'avoir  
 involontairement méconnu votre pensée, (dont  
 je ne puisais juger que d'après les textes publiés),  
 et avec mes remerciements pour votre lettre,  
 l'expression de mes sentiments très respectueuse-  
 ment dévoués in X<sup>to</sup> etc

2660 Macédon

widzenia, który nie jest ani punktem widzenia Kanta, ani (definitywnym) Maréchala, lecz punktem widzenia Kanta w drodze metamorfozy – pozostającym Kantowskim przez wzgląd na cel i w trakcie stawania się tomistycznym [...]. To jest dokładnie, w naszym rozumieniu, defekt przyjętej metody: [...] nie można z Kantowskiej poczwarki wyprowadzić scholastycznego motyla<sup>254</sup>. W swych zarzutach Maritain wskazuje więc jednoznacznie – i w tym względzie podziela stanowisko zarówno Maquarta (choć argumentuje z dużo większą niż on finezją), jak i Gilsona – że interpretacja Maréchala nie zgadza się z literą myśli Tomasza. Jeżeli więc uznać, że ci trzej oponenti belgijskiego jezuitę, widząc w doktrynie Akwinaty alternatywę dla wypaczeń filozofii pokartezjańskiej i pokantowskiej, poszukują dróg ponownego, wiernego literze owej doktryny, sposobu jej przemyślenia – sposobu, który już wkrótce określany będzie wprost jako neotomistyczny – to Maréchal nie do końca mieści się w tej optyce myślenia. I mimo że on sam niejednokrotnie podkreśla swe przywiązanie do litery tomizmu, to jednak nawet tak oddany mu uczeń, jak Albert Milet, stwierdza, że Maréchal wiele razy w swej egzegezie ową literę przekracza<sup>255</sup>. Podobną opinię formułuje także Auguste Grégoire, który podkreśla, że stając wobec prawdy ukrytej w określonych tomistycznych formułach, „Maréchal wysila się, aby ją odkryć i precyzyjnie wyłożyć przy użyciu samych zasad św. Tomasza. Nic dziwnego, że niejednokrotnie prowadzi do w efekcie do przekroczenia litery Doktora Anielskiego. Nie sądzimy jednak – dodaje Grégoire – że zdradza przez to jego myślenie”<sup>256</sup>. Idąc bowiem tym tropem, można przyjąć, że nie trzymając się ściśle litery pism Tomasza, Maréchal stara się być wierny duchowi jego filozofii, co automatycznie wyostrza związki jego tomistycznego arystotelizmu ze scholastycznym perypatetyzmem myślicieli neoscholastycznych, którzy właśnie wedle takiego klucza starają się odczytywać teksty Akwinaty. Z tego też względu Milet podkreśla, że zaproponowana przez belgijskiego jezuitę interpretacja tomizmu pozostaje w doskonałej zgodzie z zasadniczymi dążeniami tej filozofii<sup>257</sup> – nawet mimo zarzutów jej terminologicznego zniekształcania. Zarzut ten podnosi przeciw Maréchalowi Blaise Romeyer, stwierdzając: „Chętnie przyznam, że werbalna transpozycja ma swe zalety dla niektórych nowożytnych czytelników – w rzeczywistości bardziej transpozycja terminologii Kanta niż Tomasza. Niemniej uważam, że lepsza jest [...] wierność słownictwu autora; tym bardziej że

<sup>254</sup> J. Maritain: *Note à propos des „Cahiers” du R.P. Maréchal*. „Revue thomiste” 1924, année 29, s. 419–420.

<sup>255</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 254.

<sup>256</sup> A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5: „Le thomisme devant la philosophie critique”*. „Nouvelle Revue Théologique” 1927, t. 54, s. 237–238.

<sup>257</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 254.

Tomasz wyraża się jaśniej niż Kant<sup>258</sup>. Podobny zarzut formułuje wobec Maréchala także Maritain, stwierdzając, że posługiwanie się w medytacji nad Tomaszem słownictwem proveniencji Kantowskiej nie tylko zaciemnia obraz filozofii Akwinaty, lecz także stwarza wrażenie terminologicznej wymienności między obu systemami myślowymi<sup>259</sup>. Maréchala broni Albert Milet, podkreślając, że staje on wobec istotnego dylematu: stosować rygorystycznie terminologię scholastyczną, ryzykując zarazem utratę kontaktu z niescholastycznymi kierunkami filozoficznymi, czy też porzucić tradycyjny język, tracąc jednak wtedy precyzyjne narzędzia terminologiczne, głównie w obszarze metafizyki<sup>260</sup>. W konsekwencji więc, próbując przyjąć drogę pośrednią między owymi skrajnościami, Maréchal – jak zaznacza Milet – ucieka się do pewnego kompromisu, który, globalnie rzecz ujmując, nie jest w pełni satysfakcjonujący i powoduje, że w jego interpretacji Kanta pobrzmiewa niejednokrotnie odcień scholastyczny, natomiast sposób wyrazu myśli Tomasza przywdziewa często szatę krytyczną<sup>261</sup>. W efekcie jednak owe terminologiczne asymilacje jeszcze wyraźniej wyprowadzają Maréchala poza literę tomizmu – do tego stopnia, że Denis J. Bradley stawia pytanie, czy belgijski jezuita nie zadaje swym postępowaniem gwałtu zarówno literze, jak i duchowi ortodoksyjnego tomizmu. „Sąd, że Maréchalowska filozofia nie jest »tomistyczna« – zaznacza Bradley – zależy od historycznych i systematycznych argumentów, które ukazują niewłaściwość takich krytycznych prolegomenów dla tomistycznego realizmu”<sup>262</sup>. Trzeba wszakże podkreślić, że ów sąd jest sformułowany z pozycji ewidentnie neotomistycznej, a nie – a przynajmniej nie w tak radykalnym kształcie – jako wyraz stanowiska neoscholastycznego. W konsekwencji więc wydaje się, że w takim stopniu, w jakim Maréchal pozostaje wierny raczej duchowi niż literze tomizmu, jest bardziej neoscholastykiem niż neotomistą, natomiast w takim zakresie, w jakim otwiera swą interpretację Tomasza na Kantowski transcendentizm, nie jest ani neoscholastykiem, ani neotomistą. Spotkanie koncepcji celowościowego dynamizmu intelektu z krytycznym poszukiwaniem warunków możliwości poznania nadaje jego filozofii rys transcendentalny i przekształca neoscholastyczne zręby jego myślenia w nowy jakościowo, transcendentalny neoscholastyzm. Wobec tego można zaryzykować tezę, że właśnie w filozofii Maréchala rozpoczyna się proces transformacji samej neoscholastyki, która – jak pisze Emerich Coreth – „przez okres z górą stuletni dominowała w świecie katolickim i dopiero po tym

<sup>258</sup> B. Romeyer: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, par le R.P. J. Maréchal S.J. ...*, s. 5 [69].

<sup>259</sup> J. Maritain: *Note à propos des „Cahiers” du R.P. Maréchal...*, s. 423–424.

<sup>260</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 237.

<sup>261</sup> Por. ibidem, s. 238.

<sup>262</sup> D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics...*, s. 636.

okresie zaczęła otwierać się na nowe myślenie, przejmując jego problemy i metody, a tym samym zmieniając samą siebie”<sup>263</sup>.

### 3.2.7. Epistemologia w służbie metafizyki

Widomym znakiem dokonującej się w filozofii Maréchala przemiany neoscholastyki jest ten kluczowy punkt, w którym myślenie belgijskiego jezuity dystansuje się zarówno względem neoscholastyki, jak i neotomizmu. Chodzi mianowicie o specyficznie epistemologiczne zorientowanie metafizyki. Specyfika owego zorientowania nie polega jednak na tym, że, jak w wypadku neoscholastyki lowańskiej, próbuje się wydobyć z klasycznych tekstów Tomasza z Akwinu systematyczną teorię poznania, jako alternatywę dla idealizmu i jednocześnie swoiste krytyczne prolegomena do realistycznej metafizyki<sup>264</sup>. Maréchalowi chodzi bowiem o coś więcej – o epistemologiczną rekonstrukcję podstaw samej metafizyki, co byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby udało się krytycznie wykazać, że fundamentalne epistemiczne akty, jakimi dla Maréchala są sądy, mają źródłowo konstytucję metafizyczną; więcej jeszcze – że owa metafizyczna konstytucja stanowi konieczny warunek możliwości ich zachodzenia. Tym samym wyświeśla się więc natychmiast, oprócz samego transcendentального zorientowania, kluczowa różnica sposobu nastawienia, jaka w podejściu do problemu krytycznego zachodzi między neoscholastykiem Maréchala a neoscholastyką i neotomizmem. Chodzi bowiem o to, że w dyskusji między Gilsonem, Noëlem, Maritainem i Rolandem-Gosselin mimo różnic w sposobie rozumienia samego problemu krytycznego panował będzie ostatecznie konsensus co do tego, że za punkt wyjścia refleksji krytycznej należy uznać jedność podmiotu i rzeczy w immanencji konkretnego myślenia. Będzie to zatem konsensus pozwalający, koniec końców, sprowadzić owe stanowiska do wspólnego nastawienia epistemologicznego, akcentującego przedmiotowy charakter metafizyki. Tymczasem dążenie do zadośćuczynienia krytycznym wymogom myślenia nowożytnego i w konsekwencji próba rozwiązującego problem krytyczny osiągnięcia fundamentów realności na podstawie intelektualnego dynamizmu wyostrzy w koncepcji Maréchala aspekt podmiotowy, naprowadzając go ostatecznie na zamysł zbudowania fundamentów obiektywistycznej i realistycznej metafizyki za pomocą metod podmiotowych.

<sup>263</sup> E. Coreth, P. Ehlen, G. Haefner, F. Ricken: *Filozofia XX wieku*. Tłum. M.L. Kalinowski. Kęty 2004, s. 84.

<sup>264</sup> Por. A.R. Bańka: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności...*, s. 78.



Będzie to więc swoista metafizyka podmiotu poznającego, która różni się od klasycznej, przedmiotowej metafizyki Tomasza nie tylko nastawieniem metodologicznym, lecz także koniecznością wydobywania z klasycznej metafizycznej terminologii tych jej aspektów, które do tej pory nie były eksplloatowane. Tę nową perspektywę konstytuującą się w filozofii belgijskiego jezuitę akcentuje również Benjamin P. Javier, podkreślając, że „Maréchal nie buduje metafizyki przedmiotu; mówiąc inaczej, nie dyskutuje roli przedmiotu w wiedzy. On redefiniuje relację podmiot – przedmiot i musimy – dodaje Javier – przynajmniej uznać jakieś aktywne centrum, jeśli nie chcemy zredukować podmiotu do funkcji zwykłego, pasywnego lustra”<sup>265</sup>. W konsekwencji więc pewna „metafizyka wiedzy jest konieczna, aby wyznaczyć racje obiektywności”<sup>266</sup>, i Maréchal, jak twierdzi Milet, jest przekonany, że prawdziwa epistemologia musi rozpoczynać od krytycznej analizy elementów konstytutywnych aktualnego poznania; gdy konfrontując w tym duchu wyjściowe tezy filozofii Tomasza i Kanta, dojdzie on do wniosku, że treści wieńczącej akt poznawczy afirmacji, jako faktycznego punktu wyjścia metafizyki, są zawsze jakoś związane z ontologiczną realnością, postawi sobie za cel wyświetlenie owej więzi, lokując tym samym swą epistemologiczną demonstrację na płaszczyźnie metafizycznej<sup>267</sup>. W ten sposób zarysowuje się kształt pierwszej i drugiej księgi piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki* i funduje on zarazem filozoficzno-krytyczne rozwinięcie ukazanych przy końcu drugiego rozdziału niniejszej pracy psychologiczno-filozoficznych wyznaczników próby rozstrzygnięcia problemu krytycznego, które Maréchal wy dobył w ramach studium poczucia obecności. W ten sposób również Maréchalowski projekt rozwiązania problemu krytycznego zbiega się z projektem ugruntowania klasycznej metafizyki, a w jego centrum lokuje się zadanie krytycznego ujawnienia metafizycznego fundamentu sądowej afirmacji. Chodzi tu więc w gruncie rzeczy o tę samą obiektywistyczną i realistyczną metafizykę, co metafizyka historycznego tomizmu, ale uzyskaną metodami podmiotowymi, a zatem za punkt wyjścia przyjmującą nie tyle realny przedmiot, ile afirmację owego przedmiotu. I cały wysiłek Maréchala skoncentruje się ostatecznie na wykazaniu, że bez ścisłego związku owego przedmiotu z realną podstawą taka afirmacja nie byłaby w ogóle możliwa; co więcej – że aby była możliwa, owa realna podstawa, jako definitywny cel fundamentalnego intelektualnego dążenia, musi mieć ostatecznie charakter absolutny. Z tego też względu w swej pierwszej redakcji *Punktu wyjścia metafizyki* z 1917 roku Maréchal napisze: „Metafizyka jest, w moich oczach, humanistyczną nauką o absolutcie. Tłumaczy

<sup>265</sup> B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism*. „The Modern Schoolman” 1964, vol. 62, s. 384.

<sup>266</sup> Ibidem, s. 387.

<sup>267</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 267–268.



ona bezpośrednio ujęcie naszego umysłu przez absolut”<sup>268</sup>. Z tego również względu Milet, w nawiązaniu do samego Maréchala, określa jego rozumienie metafizyki właśnie jako metafizykę podmiotu poznającego<sup>269</sup>, co oznacza nie tyle podmiotowy charakter owej metafizyki, ile raczej podmiotową metodę uchwycenia jej przedmiotowego, realistycznego fundamentu. Jednocześnie wszakże takie podejście metodologiczne i w konsekwencji wynikające z niego rozumienie samej metafizyki stają w opozycji nie tylko do metodologii uznawanej przez Gilsona, który, jak przypomina Henri Holstein, podkreśla zdecydowanie, że „realizm scholastyczny nie jest funkcją problemu poznania”<sup>270</sup>, lecz także do stanowiska Maritaina. Ten ostatni bowiem – co również podkreśla Holstein – zgadza się z Gilsonem, że krytycznej refleksji nad metafizyką nie można budować metodami bliskimi nowożytnemu idealizmowi, gdyż grozi to przyjęciem idealistycznej pozycji problemu krytycznego<sup>271</sup>. Maréchal zdaje sobie doskonale sprawę z występowania owych różnic i mając świadomość tego, że nie są one jedynie czysto lokalną, przypadłościową modyfikacją jednego wspólnego stanowiska, nie próbuje ich na siłę niwelować. Wręcz przeciwnie, gdy w 1940 roku, w ramach odczytu wygłoszonego dla łowańskiego koła jezuickich teologów, będzie się ustosunkowywał do zarzutów, jakie stawia mu Gilson, podkreśli wyraźnie: „Gilson *ma się za wierne echo metodologicznego ekskluzywizmu praktykowanego jednocześnie*, choć w przeciwnym sensie, *przez całą nasyconą krytycyzmem filozofię nowożytną i przez tradycję tomistyczną* poświęconą realizmowi. *Czy taka interpretacja historii jest właściwa?* [...] Otóż – dodaje Maréchal – nowe studium Tomaszowego komentarza do metafizyki Arystotelesa, które poczyniłem z tej okazji, a zwłaszcza porównanie między *Wstępem* i logiczną strukturą całego dzieła [...] odkryły mi w epistemologicznym punkcie wyjścia naszej [tomistycznej – A.R.B.] filozofii *złożoność i pełnię* dużo większe niż to, co dotychczas podejrzewałem, i w każdym wypadku zdecydowanie różne od realistycznego dogmatyzmu, najeżonego przeciw wszelkiej immanentnej krytyce, z którym Gilson wydaje się łączyć tomistyczną tradycję”<sup>272</sup>. I chociaż ta ocena sformułowana zostanie w 1940 roku, to jednak można bez wątpienia uznać, że podobne nastawienie inspirowuje myślenie Maréchala także w 1914 roku, kiedy to rozpoczyna się

<sup>268</sup> J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. (Première rédaction. Louvain 1917).* [Fragment niepublikowanego tekstu]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 289.

<sup>269</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 267. Sam Maréchal używa też często pojęcia „metafizyka poznania”, które zasadniczo ma dlań to samo znaczenie i na ogół, poza pewnymi wymuszonymi przez kontekst wyjątkami, może być używane zamiennie. Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 34.

<sup>270</sup> H. Holstein: *Scolastique et problème critique...*, s. 543.

<sup>271</sup> Por. *ibidem*, s. 548–549.

<sup>272</sup> *Problèmes métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui. À propos des „philosophies de l'existence”*. [Fragment]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 355–356.

powoli okres jego bezpośredniej pracy nad zawartą w *Punkcie wyjścia metafizyki* koncepcją metafizyki podmiotu poznającego. Jednocześnie, w toku pracy okazuje się bardzo szybko, że droga ku tej koncepcji wiedzie belgijskiego jezuitę przez drobiazgową analizę ogólnych linii rozwoju problematyki epistemologicznej – od wczesnej filozofii greckiej poczynając, a na pokantowskim idealizmie kończąc. Ową analizę przeprowadza Maréchal w czterech początkowych zeszytach *Punktu wyjścia metafizyki*.

4.

## Ogólny zarys rozwoju problematyki epistemologicznej według Zeszytów Maréchala

une déclaration d'adhésion aux thèses fondamentales de l'épistémologie thomiste et à la doctrine catholique : cette demande est détaillée sous le n. II.

Vous voudrez bien, mon révérend Père, nous envoyer les épreuves ou sont imprimés les textes, qui satisfont à la demande de censure, et qui sont la condition absolue et de l'im-



22 oct. 1935.

Réponse à lettre du 15 oct.

Bien sûr me parviendra  
cette lettre. J.M. s.p.



révérend Père,  
le distingué

Bien sûr Père Maréchal, S.J.  
rue des Océollets, 11,

Meersch  
Gev.

Louvain

ZENDT ONSE - Edgewood,  
Putnam, N.Y., Boston  
Seminarie BRUGGE

Chaque livre 2 fr. de 10  
Boulevard, Putnam, N.Y.



## 4.1. Geneza *Punktu wyjścia metafizyki*

### 4.1.1. Poszukiwania w obrębie psychologii racjonalnej

Wybuch wojny w 1914 roku zapoczątkowuje w pewnym sensie nowy okres filozoficznej działalności Josepha Maréchala. 27 sierpnia, pod naciskiem wojsk niemieckich wkraczających do Louvain, wraz ze swymi współbraćmi opuszcza miasto, udając się najpierw do Brukseli, a następnie do Tronchiennes<sup>1</sup>. Ale już 12 października, ze względu na rozszerzające się działania wojenne, zostaje decyzją przełożonych wysłany wraz z grupą jezuickich nowicjuszy do Anglii, gdzie w miejscowości Romiley, niedaleko Manchesteru, instaluje się nowicjat, w którym do lipca 1915 roku Maréchal bierze na siebie zadanie nauczania filozofii młodych adeptów życia zakonnego<sup>2</sup>. André Hayen zwraca jednak uwagę na fakt, że belgijski jezuita „zawsze pielęgnował najlepsze wspomnienia z tego okresu. Zamiast oddawać się pracy w gabinecie, do której brakowało naukowych narzędzi, wprowadzał w filozofię swych młodych współbraci”<sup>3</sup>, co nie było łatwe, jeśli zważyć na fakt, że oprócz wykładów z logiki, ontologii, historii filozofii, do których zresztą nie posiadał praktycznie żadnych materiałów, musiał organizować dla swych uczniów – przygotowywanych również do pełnienia zadań sanitariuszy – rozmaite zajęcia praktyczne, a także troszczyć się o byt materialny i kierowanie dyscypliną w małej wspólnotie<sup>4</sup>. Jedynym podręcznikiem, którym dysponował i na którego podstawie mógł przygotować swych wychowanków do egzaminów z logiki oraz z metafizyki ogólnej, był dotyczący tych właśnie dyscyplin traktat Santa Schiffiniego; Maréchal komentował go i dodawał doń własne uzupełnienia, a ich kształt, jak podkreśla Albert Milet, potwierdza wyraźnie, że filozoficzne myślenie belgijskiego jezuita było w tym czasie już w pełni ukształtowane przez idee wyrażone później w *Punkcie wyjścia metafizyki*<sup>5</sup>. Co więcej, zdając sobie sprawę z faktu, że w bliżej nieokreślonej przyszłości jego

---

<sup>1</sup> Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 10.

<sup>2</sup> Por.: ibidem; A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* Louvain 1944, s. 13.

<sup>3</sup> A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*..., s. 10.

<sup>4</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 13–14, 40.

<sup>5</sup> Por. ibidem, s. 40–41.



przełożeni mają zamiar powierzyć mu w Louvain wykłady z psychologii racjonalnej, a jednocześnie nie znajdując nigdzie odpowiedniej klasy podręcznika, który jako dzieło solidnie krytyczne odpowiadałby wymogom nowożytnej filozofii, powziął Maréchal po kilku latach nauczania projekt przygotowania takiej właśnie publikacji<sup>6</sup> – projekt, który w takim zakresie zainspirowany był jego wykładami z Romiley, w jakim przepracowywana w ramach owych wykładów tematyka traktatu Schiffiniego wchodziłaby w zakres planowanego podręcznika. W zamyśle Maréchala bowiem, psychologia racjonalna była przede wszystkim dyscypliną filozoficzną, traktującą o podmiotowych aktach poznawczych i zakładającą metafizykę ogólną oraz teorię nauki<sup>7</sup>. Ów aspekt metafizyczny miał dla Maréchala znaczenie szczególne, co widać choćby w jego późniejszej recenzji książki Manuela Barbada poświęconej psychologii eksperymentalnej, w której podkreśla, że tej ostatniej psychologia racjonalna może nadać właśnie zwieńczenie metafizyczne<sup>8</sup>. W efekcie już u kresu swego pobytu w Romiley, pod koniec lipca 1915 roku, rozpoczyna prace nad owym metafizycznym aspektem podręcznika, który ostatecznie przyjmie autonomiczną postać manuskryptu zatytułowanego *Introduction à la métaphysique* (*Wprowadzenie w metafizykę*), podzielonego na dwie zasadnicze części: pierwszą – poświęconą krytyce poznania i mającą na celu ustalenie właściwego punktu wyjścia metafizyki, oraz drugą – dotyczącą metafizyki ogólnej, samej w sobie<sup>9</sup>. Co więcej, gdy w lutym 1919 roku, już po powrocie do Louvain, oprócz powierzonych mu po raz pierwszy zajęć z teodycei i historii filozofii nowożytnej otrzyma Maréchal wyczekiwane zadanie przeprowadzenia dla młodych jezuitów systematycznych wykładów z psychologii racjonalnej, wyakcentuje w nich przede wszystkim metafizyczne racje poznania rozumiane jako jego swoiste warunki możliwości<sup>10</sup>. Albert Milet zwraca w tym kontekście uwagę na fakt, że mając w Louvain do dyspozycji podręcznik do psychologii autorstwa Stanislausa de Backera, Maréchal zastępuje obszerne jego partie własnymi тезami i w części poświęconej wyższej psychologii koncentruje się zwłaszcza na precyzyjnej analizie afirmacji w sądzie, wyróżniając w ramach tej problematyki trzy kluczowe punkty: metafizyczny korzeń wszelkiego poznania, wzajemne przyczynowanie się intelektu i woli oraz możliwość psychologii dedukcyjnej<sup>11</sup>. Punkt pierwszy i drugi nawiązują zatem dokładnie do pierwszej części manuskryptu *Wprowadzenie w metafizykę*, dotyczącej krytyki poznania,

<sup>6</sup> Por. ibidem, s. 44–45.

<sup>7</sup> Por. ibidem, s. 45.

<sup>8</sup> J. Maréchal: *Introducción a la psicología experimental, par le R.P. P.M. Barbado*. „Revue des Questions Scientifiques” 1929, t. 96, s. 315.

<sup>9</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 45.

<sup>10</sup> Por. ibidem, s. 14, 49.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 48.

i korespondują z centralnymi tezami późniejszego, piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*. Interesująco przedstawia się natomiast sprawa z trzecim punktem, podejmującym kwestię psychologii dedukcyjnej.

Analizując problem możliwości psychologii dedukcyjnej, Albert Milet wyjaśnia, że dotychczasowe traktaty psychologiczne nie odróżniały dokładnie, w swej warstwie metodologicznej, metody indukcyjnej od dedukcyjnej, co zaburzało systematyczną jedność psychologii i skłaniało Maréchala do postawienia pytania o możliwość zbudowania tejże nauki wyłącznie metodami dedukcyjnymi<sup>12</sup>. Chodziłoby zatem o wydedukowanie, przy uwzględnieniu praw koniecznościowych, podstawowych tez tomistycznej psychologii racjonalnej, potwierdzających zarazem rezultaty badawcze pozyskane na drodze indukcyjnej<sup>13</sup>. Co prawda Maréchal nigdy nie rozwinął tej kwestii w sposób systematyczny – *Zeszyt 5*. wyłącznie pośrednio podejmuje w kilku miejscach ów problem<sup>14</sup> – jednak wśród nieopublikowanych tekstów belgijskiego jezuity znajduje się również opracowanie zatytułowane *Esquisse d'une psychologie deductive (Zarys psychologii dedukcyjnej)*<sup>15</sup>, w którym odsłania on cel tak pomyślanej dedukcji. „Doszlibyśmy – stwierdza – do konkluzji pewnych, do metafizycznego jądra psychologii”<sup>16</sup>. Jaka byłaby zatem konkluzja takiego dedukcyjnego postępowania? Otóż, w przekonaniu Maréchala, chodzi o to, aby „osiągnąć ostateczną rację fenomenu: będzie to jedność duszy i ciała [...]. W takim wypadku – dodaje belgijski jezuita – psychologia będzie zbiorem konsekwencji wynikających z owej jedności psychologicznego podmiotu”<sup>17</sup>. „Pozostaje nam – stwierdza też w innym miejscu Maréchal – pogłębić tę fundamentalną syntezę [duszy i ciała – A.R.B.], to znaczy wskazać warunki sensytywno-racjonalnej kooperacji, które czynią możliwym nasze obiektywne myślenie”<sup>18</sup>. W tym kontekście formułuje on jed-

<sup>12</sup> Por. ibidem, s. 50.

<sup>13</sup> Por. ibidem.

<sup>14</sup> Por. ibidem.

<sup>15</sup> Wśród nieopublikowanych tekstów Maréchala znajdują się trzy wersje tego opracowania. Pierwsza to maszynopis stanowiący drugą, przepracowaną w 1928 roku kompozycję pierwotnego tekstu z 1920 roku – wersję, która została już po śmierci Maréchala opublikowana w ramach wydania zbiorowego *Mélanges Joseph Maréchal* (por.: J. Maréchal: *Esquisse d'une psychologie deductive [2<sup>e</sup> édition, 1928]*. KADOC, VII-80, boîte 17; Idem: *Esquisse d'une psychologie deductive [1920, revue en 1928]*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 304–322); druga wersja to inna odmiana drugiej kompozycji owego pierwotnego tekstu z 1920 roku (por. Idem: *Esquisse d'une psychologie deductive. Autre composition de la 2<sup>e</sup> édition de 1928*. KADOC, VII-80, boîte 17); wreszcie trzecia wersja to tekst zatytułowany *La méthode en psychologie (Metoda w psychologii)*, w którym zamieszczone zostały częściowo zbieżne z pozostałymi wersjami fragmenty poświęcone psychologii dedukcyjnej. Por. Idem: *La méthode en psychologie*. KADOC, VII-80, boîte 17.

<sup>16</sup> J. Maréchal: *La méthode en psychologie...*, s. 1, boîte 17.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 2.

<sup>18</sup> J. Maréchal: *Esquisse d'une psychologie deductive [1920, revue en 1928]...*, s. 306.

nak niezwykle istotną uwagę: „Bez wątpienia, psychologia tak zbudowana byłaby nauką prawdziwą i doskonałą, ale jej punkt wyjścia jest trudny do wykazania bez odwoływania się do krytycznego punktu widzenia”<sup>19</sup>. Trzeba zatem postawić pytanie: o jaki punkt wyjścia chodzi? „Wyjściowy postulat – wyjaśnia Maréchal – zapożyczamy od krytyki poznania, gdzie wykazuje się jego bezpośrednią konieczność [...]. Można go sformułować w następujący sposób: nasze poznanie jest [...] obiektywne (w sensie ścisłym: przeciwstawiające przedmiot podmiotowi) [...]. Poznawać »przedmiot jako przedmiot« – tłumaczy belgijski jezuita – oznacza w tym wypadku: odnieść formalną reprezentację do pewnego »w sobie«, odrębnego od podmiotu poznającego, jako takiego (to znaczy: odrębnego od samej aktywności poznawczej)”<sup>20</sup>. W taki oto sposób psychologiczna dedukcja zakładałaby więc w punkcie wyjścia fundamentalną zdolność podmiotu do obiektywizującego odniesienia, aby następnie wyprowadzając z owego założenia wnioski o źródłowej jedności duszy i ciała, wyświecić dzięki niemu zespół subiektywnych warunków możliwości obiektywnego myślenia. Tym samym jednak ujawnia się podwójna zależność tak dedukcyjnie budowanej, racjonalnej psychologii od projektowanej przez Maréchala krytyki poznania. Po pierwsze, zależność ze względu na wspomniany punkt wyjścia, którego owa dedukcja, dążąc do swego celu, nie problematyzuje, lecz (jako już ukrytyczniony) przyjmuje właśnie od krytyki poznania. Po drugie – ze względu na subiektywną perspektywę owej dedukcji. „Nie [należy bowiem – A.R.B.] zapominać – pisze Maréchal – że punkt widzenia tej dedukcji jest psychologiczny, a nie krytyczny; łączy ona konieczne momenty *subiektywne* [procesu poznania – A.R.B.] bez wypowiedzania się na temat ich wartości jako wyrazu realności odrębnych od podmiotu”<sup>21</sup>. Podążając tym tropem, należałoby zatem uznać, że tak pomyślana, racjonalna psychologia kształtowałaby się jako efekt dedukcji wyłącznie subiektywnych czynników, które wynikają z generowanej przez fundamentalną jedność duszy i ciała aktywności podmiotowych władz poznawczych uczestniczących w konstytucji poznawanego przedmiotu. W takim kształcie przyjmowałaby ona z jednej strony postać swoistej psychologii podmiotu poznającego, wewnętrznie niezależnej od krytyki metafizycznej. Z drugiej jednak strony, jako nauka o subiektywnych czynnikach, które nie tylko konstytuują poznawczą strukturę podmiotową, lecz także – jako takie – uczestniczą w obiektywizacji, wchodziłaby również w obszar krytyki metafizycznej; wchodziłaby więc w takim zakresie, w jakim krytyka metafizyczna miałaby za zadanie ustalić faktyczną wartość aktywności owych subiektywnych czynników w procesie afirma-

<sup>19</sup> J. Maréchal: *La méthode en psychologie...*, s. 2, boîte 17.

<sup>20</sup> J. Maréchal: *Esquisse d'une psychologie deductive [1920, revue en 1928]...*, s. 304.

<sup>21</sup> Ibidem.

tywnego, obiektywizującego odniesienia reprezentatywnych treści do ich pozapodmiotowej podstawy<sup>22</sup>. W konsekwencji okaże się jednak, że dedukcyjny projekt psychologii racjonalnej, jako dyscypliny autonomicznej, opartej na metafizycznym, pozyskanym od krytyki poznania punkcie wyjścia, nie doczeka się rozwinięcia. Stanie się tak przede wszystkim dlatego, że już w czasie, w którym Maréchal go naszkicuje – w pierwszych latach wykładów, po powrocie do Louvain – sam trwający wówczas proces redakcji poszczególnych zeszytów *Punktu wyjścia metafizyki* sprawi, że skoncentruje on uwagę wyłącznie na drugim z owych aspektów, określających możliwy kształt dedukcyjnej psychologii racjonalnej: na weryfikacji rzeczywistej wartości subiektywnych czynników obiektywnej afirmacji. Punkt ciężkości Maréchalowskich badań zostanie zatem ewidentnie przesunięty w kierunku krytyki metafizycznej – krytyki mogącej w najlepszym wypadku ukonstytuować wyłącznie dedukcyjną podstawę dla psychologii – co uwidoczni się przede wszystkim w modyfikacjach, jakich belgijski jezuita dokona w pierwotnym manuskrypcie *Wprowadzenia w metafizykę*.

#### 4.1.2. Metoda historyczno-teoretyczna

We wrześniu 1915 roku Maréchal powraca do Belgii, nie od razu jednak do Louvain; aż do roku 1917 bowiem przebywa w Namur, gdzie oczekuje na zwolnienie i przywrócenie do dawnego funkcjonowania budynków jezuickiego kolegium przy ulicy Récollets, które dotąd zajmowali uchodźcy<sup>23</sup>. W tym okresie wraca więc do prowadzenia swych przedwojennych zajęć z biologii i psychologii eksperymentalnej, a także wygłasza wiele wykładów – choćby omawiany już wcześniej wykład *O pochodzeniu człowieka* lub inny, dotyczący podświadomości<sup>24</sup>. Przede wszystkim jednak in-

<sup>22</sup> Trzeba przy tym pamiętać, że oprócz czynników psychologicznych Maréchal wyróżnia także drugi rodzaj czynników obiektywizujących, stanowiących przedmiot badania krytyki metafizycznej, podkreślając w tym kontekście, że refleksja prowadzona w ramach metafizycznej krytyki poznania „osięga *podmiotu*, odkrywając tam nową płaszczyznę obiektywności: podmiot staje się z kolei przedmiotem. [...] powiemy więc – stwierdza – że obiektywne determinanty, dotyczące bezpośredniej treści świadomości w ogóle, dzielą się na determinanty *przedmiotowo-przedmiotowe* bądź kosmologiczne i determinanty *przedmiotowo-podmiotowe* bądź psychologiczne”. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 5: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Paris 1949, s. 50. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949.

<sup>23</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 14; A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 10.

<sup>24</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 14.

tensywnie pracuje nad redakcją swego *Wprowadzenia w metafizykę*. Okazuje się też bardzo szybko, że pierwotny szkic tekstu ulega znacznym modyfikacjom. Wśród pozostałych po Maréchalu archiwalnych dokumentów znajduje się – dołączony do rękopisu pierwszej wersji *Punktu wyjścia metafizyki* – początkowy plan *Wprowadzenia w metafizykę* z późniejszą adnotacją Maréchala: „Prehistoria »Punktu wyjścia«. Przed-projekt »Wprowadzenia w metafizykę«”<sup>25</sup>, który już w takiej wersji, w jakiej źródłowo został zapisany, ujawnia dość istotną asymetrię między dwoma konstytuującymi go częściami – ogólną krytyką poznania oraz metafizyką ogólną. Co prawda obie części przewidują podobną liczbę ksiąg – odpowiednio: sześć i pięć – ale tematyka drugiej, która miałaby zawierać omówienie problemu zastosowania pojęć, metafizyki bytu i transcendentálnych atrybutów, metafizyki piękna, substancji i przyczyn, zostaje zaledwie zasygnalizowana na połówce strony, podczas gdy struktura pierwszej części jest szczegółowo rozpisana na ponad trzech stronach, wraz z rozdziałami i podrozdziałami<sup>26</sup>. Pokazuje to ewidentną, badawczą preferencję Maréchala dla problemu krytycznego ugruntowania podstaw metafizyki i choć rację ma Daniele Moretto, gdy pisze, że idea wyrastającej z *Wprowadzenia w metafizykę* pierwszej redakcji *Punktu wyjścia metafizyki* była właśnie taka: „[...] skonstruować metafizykę, wychodząc od krytyki”<sup>27</sup>, to jednak, ostatecznie, bardziej niż samo wznoszenie kompletnej metafizycznej konstrukcji absorbuje Maréchala krytyczne ugruntowanie jej fundamentów. Potwierdzają to dalsze losy *Wprowadzenia w metafizykę*. Przede wszystkim więc już od samego początku widać wyraźnie, że owa pierwsza, krytyczna część zamierzonego dzieła skupia w sobie wszystkie dotychczasowe, najistotniejsze ustalenia filozoficzne Maréchala. W jej centrum, jak pokazuje plan *Wprowadzenia w metafizykę*, staje oczywiście problem krytyczny i kluczowe punkty próby jego rozwiązania: wykład i analiza filozofii Kanta (księga piąta), odczytywanej jako częściowa – to znaczy: nie w pełni udana – próba zażegnania konfliktu między idealizmem a empiryzmem; dążenie do przekroczenia Kantowskiego agnostycyzmu dzięki wydobyciu właściwych podstaw krytyki poznania (księga szósta)<sup>28</sup>. To drugie miałoby się dokonać najpierw na podstawie porównania dwóch możliwych dróg krytyki, później – w wyniku ukazania ciężenia wyników uzyskanych w ramach owych dwóch dróg w kierunku metafizyki typu

<sup>25</sup> Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance*. 1917. KADOC, VII-80, boîte 14. [Manuskrypt dołączony].

<sup>26</sup> Por. ibidem.

<sup>27</sup> D. Moretto: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 114.

<sup>28</sup> Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, boîte 14. [Manuskrypt dołączony].



arystotelesowsko-tomistycznego, a wreszcie – przez systematyczny wykład faktycznego punktu wyjścia wszelkiej metafizyki<sup>29</sup>. Okazuje się jednak, że badanie filozofii Kanta i wyrastający z niego zamyśl rozwiązania problemu krytycznego poprzedza Maréchal – po krótkim wstępie dotyczącym pojęcia prawdy i pewności (księga pierwsza) – obejmującą trzy księgi analizą samej historii rozwoju problemu krytycznego, która, w przekonaniu belgijskiego jezuitę, ma swój początek na długo przed Kartezjuszem<sup>30</sup>. Maréchal daje zresztą temu wyraz już w swej programowej recenzji książki Domenica Lanny, pisząc: „Bez wątpienia, problem krytyczny, który zdominował ostatnie wieki, zrodził się już – lub lepiej: odrodził – w średniowieczu”<sup>31</sup>. Teraz jednak, w ramach *Wprowadzenia w metafizykę*, zamierza zgłębić dzieje rozwoju tego problemu, dążąc tym samym najpierw do udzielenia odpowiedzi na pierwsze z owych dwóch pytań wyznaczających omawiany już wcześniej, właściwy kształt problemu krytycznego: w jaki sposób problem ten mógł powstać<sup>32</sup>. Jednocześnie, w ten właśnie sposób, ujawnia się silne przekonanie Maréchala, że tylko w rezultacie badań historycznych nad głównymi liniami rozwoju problematyki epistemologicznej można odkryć rzeczywiste procesy intelektualne odpowiedzialne za kształt, w jakim problem krytyczny ostatecznie się ukonstytuował, a zarazem konkretne przesłanki teoretyczne, potrzebne do jego rozwiązania. Przekonanie to nabiera szczególnego znaczenia, jeśli wziąć pod uwagę fakt, że antidotum na ów problem poszukuje belgijski jezuita w filozofii tomistycznej. Takie działanie bowiem miałoby sens tylko wówczas, gdyby udało się wykazać, że historycznie rzecz ujmując, tomizm nie rozwijał się poza tym problemem, a zatem można w nim znaleźć potencjał do jego przekroczenia. Tego rodzaju historyczne poszukiwanie przez Maréchala w dziejach epistemologii teoretycznych przesłanek rozwiązania problemu krytycznego Alberto Poncelet określa wprost mianem metody historyczno-teoretycznej<sup>33</sup>. „Maréchal – stwierdza Poncelet – preferuje cierpliwe zestawianie postępującej historii problemów [epistemologicznych – A.R.B.] z ich coraz bardziej kompletnym rozwiązaniem teoretycznym [...]. Jeśli dobrze rozumiemy, autor podejmuje się dokonać nie krytyki czystego rozumu, lecz krytyki samej historii filozofii, zakładając, że historia ta opiera się na żywej ciągłości

<sup>29</sup> Por. ibidem.

<sup>30</sup> Por. ibidem.

<sup>31</sup> J. Maréchal: *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, par M. Domenico Lanna*. „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 74, s. 634.

<sup>32</sup> Por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahiers 1 à 3*. „Nouvelle Revue Théologique” 1947, t. 69, s. 887.

<sup>33</sup> Por. A. Poncelet: *La Méthode historico-théorique de Joseph Maréchal (1878–1944)*. Lovanii 1959, s. 1–25. Albert Milet pisze natomiast, w tym samym kontekście, o metodzie historyczno-doktrynalnej według Maréchala. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 52.

ewoluującego myślenia [...]. Zastosowanie metody [historyczno-teoretycznej – A.R.B.] [...] wprowadzi nas powoli w serce problemu poznania i zasugeruje od razu, wskutek eliminacji rozwiązań niestabilnych i niekompletnych, jedyne możliwe rozwiązanie, stanowiące przedmiot długich rozważań w ramach ostatniego zeszytu dzieła”<sup>34</sup>.

W taki oto sposób Poncelet zapowiada w pewien sposób kształt, jaki ostatecznie przyjmie Maréchalowski *Punkt wyjścia metafizyki*. Kształt ten jednak ujawnia się wyraźnie już w projekcie *Wprowadzenia w metafizykę*. Owe trzy księgi, poprzedzające analizę Kantowskiego krytycyzmu, poświęca bowiem belgijski jezuita odpowiednio: powiązanym z genezą sceptycyzmu narodzinom i początkom rozwoju problemu krytycznego (księga druga), antynomii jedno – wiele w filozofii starożytnej i początkom krytyki przedmiotu (księga trzecia), wreszcie konfliktowi idealizmu z empiryzmem w filozofii nowożytnej (księga czwarta)<sup>35</sup>. Co więcej, w procesie redakcji całego dzieła znika ostatecznie z jego struktury druga, poświęcona metafizyce ogólnej, część, a sam maszynopis – ukończony ostatecznie w 1917 roku<sup>36</sup> – przyjmuje nazwę korespondującą precyzyjnie z pierwszą, historyczno-teoretycznie zbudowaną częścią: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance* (*Punkt wyjścia metafizyki. Wykłady historyczne i krytyczne na temat ogólnego problemu poznania*). Różnica w stosunku do pierwotnego szkicu *Wprowadzenia w metafizykę* jest również taka, że zamiast ukazującego rozwój problemu krytycznego podziału na księgi pojawia się podział na tomy – podział utrzymany w ramach jednej, spójnej całości maszynopisu, jednak nieco zmodyfikowany w stosunku do wersji podstawowej<sup>37</sup>. Jednocześnie sam Maréchal precyzuje, że zgodnie z pier-

<sup>34</sup> A. Poncelet: *La Méthode historico-théorique de Joseph Maréchal (1878–1944)*..., s. 2–3.

<sup>35</sup> Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*..., 1917, boîte 14. [Manuskrypt dołączony].

<sup>36</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 46.

<sup>37</sup> W maszynopisie *Punktu wyjścia metafizyki* z 1917 roku podział na tomy przedstawia się następująco: tom pierwszy, *De l'Antiquité à la période kantienne* (*Od starożytności do okresu kantowskiego*), obejmuje cztery następujące księgi: *Quelques définitions préliminaires* (*Kilka definicji wstępnych*), *Naissance et premier développement d'une critique de la connaissance* (*Narodziny i początkowy rozwój krytyki poznania*), *L'antinomie de l'un et du multiple dans la philosophie ancienne* (*Antynomia jedno – wiele w filozofii starożytnej*), *Le conflit de l'idéalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant* (*Konflikt idealizmu i empiryzmu w filozofii nowożytnej przed Kantem*); tom drugi, *La critique kantienne* (*Krytyka Kantowska*), zawiera trzy kolejne księgi: *La critique kantienne, solution partielle du conflit de l'idéalisme et de l'empirisme* (*Krytyka Kantowska, częściowe rozwiązanie konfliktu idealizmu i empiryzmu*), *Discussion de la critique kantienne* (*Dyskusja nad krytyką Kantowską*), *En deça et au-delà du kantisme* (*Z tej i z tamtej strony kantyzmu*); wreszcie tom trzeci, *L'Épistémologie thomiste devant la critique moderne de la connaissance* (*Epistemologia tomistyczna wobec nowożytnej krytyki poznania*), mieści w sobie cztery następujące księgi: *Deux voies possibles de la critique* (*Dwie możliwe drogi krytyki*), *Éléments de critique générale éparés dans la philosophie de saint Thomas* (*Elementy krytyki*

wotnym, wykładowym charakterem swego dzieła, starał się nie pozbawiać go całkowicie charakteru edukacyjnego, adresując je jednocześnie do trzech zasadniczych grup: wprawionych już w myśleniu filozoficznym studentów, wykładowców filozofii scholastycznej oraz – chcąc przełamać stereotypy i wzajemną nieufność – do filozofów współczesnych spoza szkoły tomistycznej<sup>38</sup>; tłumaczy się zarazem z przyjętej w *Punkcie wyjścia metafizyki* metodologii: „Metoda tych *Wykładów* odpowiada przede wszystkim użyteczności pedagogicznej [...]. Niejednokrotnie w naszym nauczaniu doświadczyliśmy [jej – A.R.B.] zalet [...]: przechodząc jeden po drugim główne historyczne etapy spekulatywnego myślenia, indywidualny umysł jest doprowadzony bez wstrząsów, minimalnym wysiłkiem, do właściwego i precyzyjnego uchwycenia nie tylko następujących po sobie, coraz bardziej złożonych aspektów tego ewoluującego myślenia, lecz także elementów absolutnych, które ukrywa [...]. Nasze wykłady – dodaje Maréchal – przyjmują w ten sposób formę serii studiów [...] nastawionych w taki sposób, aby coraz głębiej penetrować wewnątrz fundamentalnego problemu epistemologii”<sup>39</sup>. Ten właśnie aspekt akcentuje Albert Milet, nawiązując do owego pojęcia fundamentalnego problemu epistemologii i tłumacząc, że metoda Maréchala pozwala wydobyć jego istotne fazy<sup>40</sup>. Chodzi bowiem o to, aby pokazać, że problem krytyczny, zanim ujawni się w takim kształcie, w jakim ujmuje go i próbuje przekroczyć belgijski jezuita, konkretyzuje się najpierw załazkowo, a następnie ewoluje w ramach poszczególnych faz rozwoju myśli filozoficznej jako ich epistemologiczny problem fundamentalny<sup>41</sup>. Zrozumienie sposobów tej konkretyzacji pozwala zatem nie tylko na wychwycenie głównych czynników decydujących o wykształceniu się problemu krytycznego jako takiego oraz na określenie, jaki wpływ na jego kształt miały epistemologie poszczególnych koncepcji filozoficznych i jakie ograniczenia w jego rozwiązaniu generowały; pozwala także ustalić, dlaczego spośród wszystkich systemów myślowych to właśnie tomizm kryje w sobie potencjalną

ogólnej, rozproszone w filozofii św. Tomasza), *Quelques points de repère dans la philosophie post-kantienne* (Kilka punktów odniesienia w filozofii postkantowskiej), *Conclusions générales: le point de départ de la métaphysique* (Konkluzje ogólne: punkt wyjścia metafizyki). Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, s. I–XVI, boîte 14.

<sup>38</sup> Por. ibidem, s. 3–4.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 4–5.

<sup>40</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 52.

<sup>41</sup> Mówiąc inaczej, Maréchal będzie dążył do wykazania, że problem krytyczny w takim kształcie, w jakim postrzega go filozofia nowożytna i współczesna, w tym zwłaszcza Kant, jest owocem ewolucji głównego problemu epistemologicznego przejawiającego się na kilka sposobów w zasadniczych fazach rozwoju filozofii. „Najprostsza – stwierdza Maréchal – i najpewniejsza droga dostępu do takiego problemu epistemologicznego, jaki jawi nam się od czasów dzisiejszych [czyli już *expressis verbis*, jako problem krytyczny – A.R.B.], to droga wiodąca przez główne etapy historycznego rozwoju tego problemu”. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, s. 8, boîte 14.

zdolność do przekroczenia owych ograniczeń. W duchu takich właśnie założeń metodologicznych Maréchal kończy ostatecznie w listopadzie 1917 roku redakcję *Punktu wyjścia metafizyki* i poddaje ją pod ocenę przełożonym celem uzyskania aprobaty zakonu. Dzieło, jak zaznacza Milet, zostaje dobrze przyjęte i uznane za imponujące<sup>42</sup>. Mimo to nie udaje się go wydać i dopiero pięć lat później, po kolejnych zmianach, opublikowany zostaje pierwszy z serii pięciu zeszytów ostatecznej wersji *Punktu wyjścia metafizyki*.

---

<sup>42</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 51.

## 4.2. Główny problem epistemologiczny

### 4.2.1. Historyczna ewolucja głównego problemu epistemologicznego

#### 4.2.1.1. Antynomia jedna i wielości

Niezwykle trudno dociec przyczyn tak znacznego, bo pięcioletniego, opóźnienia w publikacji Maréchalowskiego *Punktu wyjścia metafizyki*. Brakuje na ten temat jakichkolwiek bliższych informacji, a Albert Milet ogranicza się jedynie do lakonicznego stwierdzenia, że w szybszym wydaniu dzieła przeszkodziły rozmaite, niezależne od woli Maréchala okoliczności<sup>43</sup>. Taką samą informację przekazuje również Auguste Grégoire, podkreślając przy tym, że belgijski jezuita, „licząc się z uwagami przyjaciół, którzy przeczytali jego manuskrypt, głęboko przerobił swój tekst, i w 1922 roku ukazał się *Zeszyt 1.*, a po nim wkrótce – drugi oraz trzeci”<sup>44</sup>. Tym razem więc, ostatecznie, oprócz przeredagowania samej treści, manuskrypt zostaje podzielony na zeszyty, które – opatrzone wspólnym tytułem *Punkt wyjścia metafizyki* – mają się ukazywać sukcesywnie, jeden po drugim, pod różnicującymi je podtytułami, i z których *Zeszyt 1.*, nazwany *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La critique ancienne de la connaissance* (*Od starożytności do końca średniowiecza: starożytna krytyka poznania*), pokazuje, w jakim kształcie problem krytyczny konstytuuje się i rozwija źródłowo jako fundamentalny problem epistemologiczny epoki przednowożytnej. „Naszą intencją – zastrzega jednak Maréchal – nie jest egzaminowanie teorii poznania we wszystkich jej szczegółach, lecz raczej skoncentrowanie wysiłku na problemie fundamentalnym, którego rozwiązanie przygotowuje, czy nawet zakłada, rozwiązanie większości kwestii drugorzędnych, zwyczajowo podejmowanych w epistemologii i w logice”<sup>45</sup>. Oczywiście, jak podkreśla Milet, *Zeszyt 1.* jest wyłącznie dalszym

<sup>43</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 51.

<sup>44</sup> A. Grégoire: *In memoriam. Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. „Nouvelle Revue Théologique” 1945, t. 67, s. 90 (698).

<sup>45</sup> J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 1: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La critique ancienne de la connaissance*. Paris–Bruxelles 1944, s. 11. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944. Jest to trzecie wydanie *Zeszytu 1.* i nie różni się ono od wydań



wprowadzeniem do nowożytnego problemu krytyki poznania<sup>46</sup>, dlatego też ów problem fundamentalny, ujęty z perspektywy nowożytnej, jako ostatecznie problem krytyczny, Maréchal zarysowuje w nim początkowo jedynie ogólnie. „Możemy – pisze belgijski jezuita – sformułować go prowizorycznie w następujących terminach: metafizyka, jeśli jest możliwa, przyjmuje w sposób konieczny za punkt wyjścia absolutną afirmację obiektywną. Czy natrafiamy w naszych treściach świadomości na podobną afirmację, otoczoną wszystkimi gwarancjami, zgłaszanymi przez najbardziej wymagającą krytykę?”<sup>47</sup>. Wbrew pozorom, w przekonaniu Maréchala, rozstrzygnięcie tego problemu nie jest wyłącznie domeną filozofii nowożytnej, ponieważ nawet w takim brzmieniu ukazuje on swe korzenie starożytne. Jak zawiązuje się zatem w fundamentalnych problemach epistemologicznych tego okresu? Najpierw za sprawą sceptycyzmu sofistów i podjętej przez nich próby kontestacji sądowych afirmacji. Referując poglądy Maréchala, Milet zwraca uwagę na fakt, że do czasu wystąpienia sofistów absolutna wartość obiektywnej afirmacji nie była negowana, jednak multiplikacja systemów kosmologicznych i narastający konflikt między eleatami a jońską filozofią przyrody zrodziły reakcje sofistów, podważających wartość afirmacji – także w jej podstawowym wymiarze, ustanowionym w pierwszej zasadzie tożsamości<sup>48</sup>. Maréchal analizuje tę kwestię w pierwszej księdze *Zeszytu 1.*, pokazując również, jak idee sofistów ewoluują później w sceptycyzmie właściwym, a także jakie zarzuty wysuwają przeciw nim Sokrates i Platon<sup>49</sup>. „Problem sceptycyzmu i braku afirmacji – zwraca w tym kontekście uwagę René Kremer – który został postawiony najpierw w formie zarazem [nieco – A.R.B.] przesadzonej i uproszczonej, przybiera wkrótce postać antynomii jedna i wielości w samym przedmiocie poznania. Przeto po ukazaniu przeciw sofistom, że afirmacja jest w sposób ścisły nieunikniona i że narzuca w pewien sposób swój przedmiot, chodzi o pogodzenie antynomii tego przedmiotu. To właśnie, w sumie, czyni każda metafizyka i dlatego krytyka starożytnych była »metafizyczna«”<sup>50</sup>. Sam Maréchal tłumaczy to następująco: „Problem wartości naszych poznań, ujęty w terminach ogólnych starożytnego realizmu, domaga się z konieczności »ontologii poznania«

wcześniejszych, z wyjątkiem fragmentu poświęconego analizie filozofii Jana Dunsza Szkota oraz kilku drobniejszych zmian, sygnalizowanych także przez Alberta Mileta (por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 119, przypis 2). Wcześniejsze wydania z 1922 i 1927 roku będą w niniejszej pracy przywołane tylko w takim zakresie, w jakim jest to konieczne dla uwypuklenia zachodzących różnic.

<sup>46</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 53.

<sup>47</sup> J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 11.

<sup>48</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 54.

<sup>49</sup> Por. J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 19–66.

<sup>50</sup> R. Kremer: *Bulletin d'épistémologie*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1924, nr 26, s. 101.

lub dokładniej: »metafizyki podmiotu poznającego jako takiego«. Integralny problem poznania wślizguje się w ten sposób do filozofii starożytnej pod egidą metafizyki, jako konieczne rozszerzenie obiektywnego problemu jedna i wielości. Od tej pory będziemy mogli mówić o krytyce przedmiotów w sensie właściwym, jako że – zobaczymy to bardziej szczegółowo – wszelka ontologiczna teoria poznania zawiera krytykę<sup>51</sup>. Jeśli zatem, jak sugeruje anonimowa recenzja Maréchalowskiego *Zeszytu 1.* – »starożytnych dręczyła antynomia jedna i wielości, racjonalnej jedności i zmysłowej mnogości»<sup>52</sup>, to nasuwa się pytanie, jak konkretnie owa antynomia się przedstawia. Komentując analizy Maréchala, Milet tłumaczy, że toczący się między Heraklitem a eleatami spór »jedno – wiele», przeniesiony na poziom treści myślenia, ujawnia starożytnym niepokojący fakt występowania w obrębie owych treści elementów wzajemnie się wykluczających – fakt, który wykorzystują sofiści, a później sceptycy, próbując destruować myślenie<sup>53</sup>. Chcąc zatem ocalić w myśleniu absolutną wartość afirmacji, w tym zwłaszcza wartość fundamentalnej zasady tożsamości, konieczne staje się wprowadzenie w treść myślenia rozmaitych zróżnicowań i uwarstwień – tego właśnie, co czyni Arystoteles, który eksploatując dynamiczne rozumienie aktu i możliwości, dywersyfikuje wielopłaszczyznowo byt i sprawia, że perypatetyckie pojęcie »stawania się» dostarcza zarazem dialektycznego i metafizycznego rozwiązania owej antynomii jedna i wielości<sup>54</sup>. »Byt, który się staje – pisze Maréchal, analizując Arystotelesa – musi w pewien sposób preegzystować w sobie samym [...]. Jednak »byt«, pozytywny przedmiot mojego intelektu, byt przyjęty w mojej afirmacji, obejmuje poza *aktem* bytu – *możność* bytu, »potencjalność«, to znaczy obiektywną relację do aktu, czy też do bytu w sensie ścisłym. Wobec tego stawanie się nie jest, jak przypuszczano, sprzeczną miksturą bytu i niebytu lub przeciwstawnych sobie aktów logicznie się znoszących, lecz progresywną i komplementarną asocjacją bytowej możliwości oraz bytowego aktu»<sup>55</sup>. »To tutaj – dodaje także Maréchal – tak szeroko pojmowalny problem jedna i wielości czyha na starożytnych metafizyków. Trwają oni w poszukiwaniach uprzywilejowanego punktu widzenia, dlatego podział przedmiotu myślenia w funkcji »bytu« jawi się zarazem jako konieczny i koherentny [...]. Już z tego tytułu konstrukcja metafizyczna zasługuje na to, aby została nazwana »krytyką«»<sup>56</sup>. »Odtąd – stwierdza również belgijski jezuita – konieczna

<sup>51</sup> J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 19.

<sup>52</sup> *Le point de départ de la métaphysique. (Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance), par Joseph Maréchal S.J., cahier I, II et III.* »Revue de métaphysique et de morale» 1924, année 31, nr 3, s. 4.

<sup>53</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 55.

<sup>54</sup> Por. ibidem.

<sup>55</sup> J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 27.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 255.

afirmacja przedmiotu naszych pojęć musi być »krytyczna«; powinna różnaczyć [...] część przedmiotu i część podmiotu w każdym obiektywnym pojęciu. Rozróżnienie to, postawione po raz pierwszy tak wyraźnie, ma wyjątkowe znaczenie. Wbija ono klin w realistyczny dogmatyzm pierwotnego greckiego myślenia i znaczy tym samym punkt wyjścia; powiedzmy więcej – antycypowane usprawiedliwienie całej krytyki poznania. Albowiem nie chodzi już więcej o »metafizyczną krytykę przedmiotów«; chodzi o prawdziwą »krytykę przedmiotu jako takiego«<sup>57</sup>.

W taki też sposób, uważa belgijski jezuita, kształtuje się zarazem, po tak zwanym przedkrytycznym okresie antycznego realizmu, początek drogi metafizycznej krytyki przedmiotu<sup>58</sup>, której ideę prezentuje on syntetycznie w koncepcji dwóch dróg krytyki. Czy jednak Arystoteles, inicjator owej drogi, zdawał sobie sprawę z konsekwencji, jakie płyną z dynamicznego rozwiązania problemu antynomii jedno – wiele? Według Maréchala, nie był świadom ich głębi<sup>59</sup>. Zdecydowanie większą świadomość miał natomiast w tej kwestii Tomasz z Akwinu, gdyż to w jego dziełach dokonuje się „odrodzenie i dopełnienie rozwiązania zarazem dialektycznego i metafizycznego, które niegdyś w problem jedna i wielości wniósł Arystoteles”<sup>60</sup>. Maréchal podkreśla, że „u świętego Tomasza, tak jak u Arystotelesa, »krytyka przedmiotu« idzie w parze z metafizyczną konstrukcją [...], studium *modus intellectus* pokrywa się z ontologią podmiotu poznającego”<sup>61</sup>. W koncepcji Tomasza owa ontologia zostaje jednak rozwinięta w dużo większym stopniu. Komentując takie właśnie przekonanie Maréchala, Albert Milet stwierdza, że Akwinata, stając, tak jak Arystoteles, wobec problemu niespójności treści wprowadzonych w przedmiot myślenia przez antynomię jedna i wielości, podejmuje wstępną wobec afirmacji krytykę owego przedmiotu, wyróżniając w surowych treściach myślenia zarówno realne, obiektywnie afirmowalne znaczenie, jak i pewne modalności opierające się na samej konstytucji poznającego podmiotu<sup>62</sup>. W konsekwencji, szukając sposobu identyfikacji abstrakcyjnej istoty rzeczy materialnych z właściwym przedmiotem ludzkiego intelektu, odkrywa kluczowy fakt substancjalnej jedności ludzkiego *compositum*, pozwalający na przeprowadzenie syntezy przedmiotu zmysłów i przedmiotu rozumienia w jednoczącej obiektywności myślenia<sup>63</sup>. „Po raz pierwszy – stwierdza Maréchal – antynomia jedna i wielości zostaje wyraźnie i kompletnie rozwiązana. Zamiast, jak Heraklit, poświęcać jedność lub, jak

<sup>57</sup> Ibidem, s. 76–77.

<sup>58</sup> Por. ibidem, s. 56.

<sup>59</sup> Por. ibidem, s. 27.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>62</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 56.

<sup>63</sup> Por. ibidem.

Parmenides, wielość, zamiast, jak Platon, wykopywać rów między zmysłowością a inteligibilnością, zamiast nawet, jak Arystoteles, pozostawiać transcendencję absolutnej jedności okrytą jeszcze niepewnością, Święty Tomasz równoważy pewną ręką te zróżnicowane elementy, których [...] żywotną syntezę odkrywa w każdym akcie obiektywnego poznania”<sup>64</sup>. Problem polega jednak na tym, że taka właśnie perspektywa zostaje, w przekonaniu Maréchala, złamana filozoficznym wystąpieniem Jana Duns Szkota i Wilhelma Ockhama. „Nie będzie bez znaczenia przypomnieć w tym miejscu – pisze Maréchal – ten rodzaj filozoficznych rozwiązań, które Duns Szkot, a zwłaszcza Ockham, odrzucając charakterystyczne tezy tomizmu, wypchnęli na długo poza horyzont filozofii nowożytnej. W dwóch słowach: poświęcili oni *syntetyczną jedność* naszych pierwotnych pojęć, gdzie w samym sercu powszechników inteligibilność spotyka się z materią; odpowiednio do tego sprzeciwili się *rygorystycznej jedności substancjalnej ludzkiej kompozycji* – tej, bez której syntetyczna jedność pojęcia staje się niezrozumiała [...]. W takiej mierze – dodaje Maréchal – w jakiej poświęcili podwójną syntetyczną jedność naszych bezpośrednich pojęć i naszej ludzkiej natury, Duns Szkot i Ockham skazali z góry filozofów – ich następców – na rozczarowujące oscylowanie pomiędzy dwoma ekstremami: w epistemologii – między ontologizmem lub, przeciwnie, wąskim empiryzmem wraz z jego agnostycznymi konsekwencjami; w psychologii – między ekskluzywnym spirytualizmem, ociężałym materializmem lub nieredukowalnym dualizmem. Droga pośrednia została zablokowana”<sup>65</sup>. W konsekwencji Maréchal jest przekonany, że syntetyczne rozwiązanie problemu jedności i wielości – pierwszego fundamentalnego problemu epistemologicznego antycypującego nowożytny problem krytyczny – jakie zaproponował Arystoteles, a zwieńczyła Tomaszowa koncepcja sensytywno-racjonalnej jedności w bycie ludzkim, zostało zdekonstruowane przez filozoficzne rozstrzygnięcia Duns Szkota i Ockhama. Tym samym rozwiązanie problemu epistemologicznego nie zostało utrzymane, lecz zapoznane, a sam problem – ze starożytnej antynomii jedno – wiele przeewoluował w kierunku nowożytnego sporu między racjonalizmem a empiryzmem. Krytyczny punkt tej transformacji tkwi jednak, według belgijskiego jezuitę, nie w filozofii Kartezjusza, lecz w okresie wcześniejszym – właśnie u schyłku scholastycznego średniowiecza. Maréchal będzie podtrzymywał swe stanowisko mimo nowych ustaleń w sprawie dzieł Duns Szkota, których dokonał w tym czasie Éphrem Longpré<sup>66</sup>, oraz sprzeciwu franciszkanów, protestujących prze-

<sup>64</sup> J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 121.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 257–258.

<sup>66</sup> Sprawę wyjaśnia w drugim oraz, siłą rzeczy, w trzecim wydaniu *Zeszytu 1*. sam Maréchal, a także Angelo Pirotta w swej recenzji tego zeszytu. Okazuje się bowiem, że w niedługim

ciwko deprecjacji osiągnięć sławnego przedstawiciela ich zakonu<sup>67</sup>. Czy protesty te należy uznać za uzasadnione? Wydaje się, że problem trzeba rozważyć jednak w nieco szerszej perspektywie: czy kształt, jaki przyjmuje Maréchal sposób rozumienia zarówno genezy fundamentalnego problemu epistemologicznego w starożytności, jak i jego ewolucji – aż do późnego średniowiecza – faktycznie odpowiada historyczno-filozoficznemu procesom zachodzącym w tym okresie rozwoju filozofii? Niewątpliwie Maréchal, analizując epistemologię systemów greckich pod kątem nowożytnego problemu krytycznego, myśli o nich w sposób, jaki samym Grekom był obcy. Czy nie deformuje wskutek tego ich istoty? Istnieje takie ryzyko i wytknął je Maréchalowi Jacques Maritain, pisząc, że metoda, którą stosuje, „nie jest ani czysto historyczna, ani wyłącznie doktrynal-

---

czasie po pierwszej publikacji *Zeszytu 1.*, w którym Maréchal powoływał się na trzy przypisywane Dunsowi Szkotowi dzieła: *De rerum principio, Theoremata, Quaestiones de anima* (por. J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1922, s. 81–117), wykazana została przez Éphrema Longprégo nieautentyczność dwóch pierwszych i prawdopodobnie również trzeciego z tych dzieł (por.: Idem: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 7; A. Piorotta: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance”. *Cahier 1, 2<sup>e</sup> édition*. „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1929, t. 6, s. 281–282). W konsekwencji Maréchal podejmuje wysiłek ponownego przepracowania swych analiz filozofii Dunsza Szkota, co owocuje także korektami w strukturze drugiego i trzeciego wydania *Zeszytu 1.* Ostatecznie stwierdza: „Nasza ogólna teza [na temat filozofii Dunsza Szkota – A.R.B.] pozostaje przez te poprawki nienaruszona”. J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 127, przypis 2.

<sup>67</sup> Protesty te ujawniają się na kanwie korespondencji, jaką prowadzi Maréchal w owym czasie z Éphremem Longprém – korespondencji wywołanej artykułem *La philosophie de Duns Scot (Filozofia Dunsza Szkota)*, w którym Longpré krytycznie odnosi się do zawartych w *Zeszytach 1.* analiz epistemologii Dunsza Szkota i na który Maréchal odpowiada listem zawierającym zapewnienia o swej sympatii wobec zakonu franciszkanów oraz o szacunku względem filozofii ich średniowiecznego mistrza, broniąc w nim jednak również swego stanowiska w kwestii skotystycznego agnostycyzmu (por. *List Josepha Maréchala do Éphrema Longprégo, 14 lipca 1923 roku*. In: *Longpré 1923*. KADOC, VII-80, boîte 15). Maréchal dostrzega bowiem w filozofii Dunsza Szkota, jak sam pisze, „szczyptę filozoficznego agnostycyzmu” (por. *List Josepha Maréchala do Éphrema Longprégo, 14 lipca 1923 roku...*, boîte 15) i wyjaśnia w kolejnym swym liście, że rozumie przez to „pewną niemożność wykonania racjonalnego dowodzenia transcendencji” (*List Josepha Maréchala do Éphrema Longprégo, 30 lipca 1923 roku*. In: *Longpré 1923...*, boîte 15). Niemożność ta miałyby wynikać z faktu, że Duns Szkot, wbrew tomistycznemu rozwiązaniu antynomii jedno – wiele, rozluźnia ścisłą, syntetyczną więź intelektu oraz materii w przedmiocie poznania i czyniąc właściwym przedmiotem intelektu wspólny Bogu i rzeczom (wedle tego samego aspektu inteligibilnego) byt jednoznaczny, osłabia absolutną transcendencję Boga, nie potrafiąc należyście wykazać jej w swym systemie (por. J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1922, s. 103, 110). W odpowiedzi Longpré pisze Maréchalowi, że wydzwięk *Zeszytu 1.* jest dla franciszkanów bolesny, wzmacnia bowiem antyskotystyczną wymowę innego, opublikowanego w podobnym czasie, dzieła autorstwa Bernarda Landry'ego, a także skłania do niesłusznego identyfikowania myśli Dunsza Szkota z rozmaitymi filozoficznymi herezjami. Por. *List Éphrema Longprégo do Josepha Maréchala, 2 września 1923 roku*. In: *Longpré 1923...*, boîte 15.



na, lecz [...] polega na używaniu samej historii jako instrumentu poszukiwań dogmatycznych”<sup>68</sup>. I nawet jeżeli tak sformułowana ocena jest zbyt wyostrowana, to mimo wszystko trudno oprzeć się wrażeniu, że Maréchal interpretacja losów starożytnej i średniowiecznej epistemologii jest uprawiana w duchu przekonania o kluczowej roli, jaką w tych dziejach odgrywa tradycja perypatetycko-tomistyczna. Przekonanie to nie wykształca się jednak w efekcie drobiazgowych analiz historyczno-filozoficznych, lecz jest w pewien sposób przedzałożone i stymuluje owe analizy w kierunku takie przedzałożenie potwierdzającym. Jeżeli tak jest rzeczywiście, to co prawda zarówno w swych własnych oczach, jak i w oczach części zwolenników tomizmu Maréchal osiąga swój cel, wzmacniając na arenie epistemologicznych dziejów pozycję Akwinaty, ale w tym samym czasie, z perspektywy filozofów niescholastycznych, cel ten deprecjonuje. Być może, również tym należy tłumaczyć fakt, że gdy tak wypracowaną pozycję tomizmu ukaże on jako swoisty warunek możliwości rozwiązania dylematów filozofii Kanta, nie wywoła to dużego zainteresowania w środowiskach zwolenników myśliciela z Królewca. André Hayen wyrazi ten stan rzeczy wprost: wpływ Maréchala na studia kantowskie okazał się minimalny<sup>69</sup>.

#### 4.2.1.2. Konflikt racjonalizmu i empiryzmu

Pierwsze wydanie *Zeszytu 2. Maréchalowskiego Punktu wyjścia metafizyki* ukazuje się w 1923 roku<sup>70</sup> – tuż po publikacji *Zeszytu 1.* – i nosi podtytuł *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant* (*Konflikt racjonalizmu i empiryzmu w filozofii nowożytnej przed Kantem*)<sup>71</sup>. Maréchal rozwija w nim tezę postawioną już w *Zeszycie 1.*, że

<sup>68</sup> J. Maritain: *Note à propos des „Cahiers” du R.P. Maréchal*. „Revue thomiste” 1924, année 29, s. 419.

<sup>69</sup> Por. A. Hayen: *Un interprète thomiste du kantisme: Le P. Joseph Maréchal (1878–1945)*. „Revue internationale de philosophie” 1954, t. 8, s. 449.

<sup>70</sup> Kolejne wydania, z 1942 i 1944 roku, różnią się od wydania pierwszego jedynie drobnymi korektami stylu, dołączeniem kilku przypisów i dziesięciostronicowego dodatku do książki drugiej, poświęconego kartezjańskiemu matematyzmowi. Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Cahier 2: Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant*. Paris–Bruxelles 1944, s. 8, 153–164. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant...*, 1944.

<sup>71</sup> Warto zwrócić uwagę na fakt, że w nieopublikowanym tekście *Punktu wyjścia metafizyki* z 1917 roku część poświęcona analizie nowożytnego etapu ewolucji fundamentalnego problemu epistemologicznego nosiła tytuł *Konflikt idealizmu i empiryzmu w filozofii nowożytnej przed Kantem* (por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, s. 133, boite 14). Zarówno w wydaniu z 1922 roku, jak i w obu następnych pojęcie „idealizm” zastąpione zostaje w tytule pojęciem „racjonalizm”, a sam Maréchal w następujący sposób

mianowicie Duns Szkot i Ockham, jak przypomina René Kremer, „zapoznając własny przedmiot intelektu przez zorientowanie go [czyli intelektu – A.R.B.] ku indywidualności, uwydatnili na nowo antynomię między zmysłowością a rozumieniem”<sup>72</sup>. Konsekwencje takiego stanu rzeczy zamierza Maréchal zbadać właśnie w *Zeszytach 2.*; jest bowiem przekonany – o czym wspomina również Kremer – że manifestują się one, „począwszy od renesansu, albo w antynomicznej filozofii Kardynała z Kuzy, albo w zróżnicowanych kierunkach racjonalizmu, wraz z Kartezjuszem, Malebranche’em, Spinozą, Leibnizem i Wolffem, czy też empiryzmu – razem z Lockiem, Berkeleym i Hume’em”<sup>73</sup>. Oczywiście, Maréchal nie zamierza dowodzić, że cała myśl nowożytna jest owocem filozoficznych rozstrzygnięć Ockhama<sup>74</sup>, twierdzi jednak, że „filozofia nowożytna, rozwijając się w obszarze [myślowym – A.R.B.] głęboko przenikniętym przez nominalizm, przyjęła z tego tytułu, w epistemologii, odcień dostatecznie wyrazisty i dość jednolity, aby pod mieszaniną [różnych – A.R.B.] szkół ujawnić głęboką genetyczną jedność”<sup>75</sup>. Z tego też tytułu – zachowując jednocześnie głębokie przeświadczenie, że wszelka filozofia w sobie zawiera wyjaśnienie własnych błędów – przywiązuje Maréchal tak dużą wagę do nominalistycznego zwrotu schyłku średniowiecza, szukając w nim klucza do zrozumienia dalszej, postępującej w nowożytności, ewolucji fundamentalnego problemu epistemologicznego<sup>76</sup>. Jego zdaniem, punkt krytyczny owej ewolucji tkwi przede wszystkim w nominalistycznym błędzie dekompozycji głoszonej przez Tomasza z Akwinu, syntetycznej, materialno-formalnej jedności pojęć, którą to dekompozycję w *Zeszytach 1.* tak wyraźnie wiąże Maréchal z filozofią Duns Szkota i Ockhama. „Autor – pisze w tym kontekście Paul Gény – dokłada wszelkich starań, aby wskazać logiczne powiązanie błędów. Pokazuje doskonale, że wszystkie one wywodzą się z fałszywej teorii pojęcia, przyjmującej źródłowo bezpośrednie poznanie

precyzuje jego rozumienie: „Słowo »racjonalizm« oznaczać będzie zawsze pod naszym piórem (chyba że kontekst nada mu wyraźnie inny sens) filozoficzne nastawienie, które polega na przyjęciu ontologicznej realności jako dokładnie »przedstawionej«, a nie tylko »oznaczonej«, zgodnie z prawdą, pojęciami naszego rozumienia. Racjonalizm – »realizm rozumienia« lub »realizm (pojęciowych) istot« – zapoznaje, czy też pomija, w naszych obiektywnych pojęciach następującą podwójną niedoskonałość: fenomenalny wskaźnik, nieoddzielnie związany z »materią« naszych pojęć (to znaczy z ich zmysłową treścią) [...]; dualistyczną i syntetyczną strukturę [...] wszystkich naszych obiektywnych pojęć”. Idem: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant...*, 1944, s. 11–12.

<sup>72</sup> R. Kremer: *Bulletin d'épistémologie...*, s. 101.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Por. A. Poncelet: *La Méthode historico-théorique de Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 4. Jeszcze w *Zeszytach 1.* wskazuje Maréchal także inne czynniki, mające wpływ na kształt, jaki przyjęła ostatecznie filozofia nowożytna. Por. J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 245.

<sup>75</sup> Por. J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 245.

<sup>76</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 56.

poszczegółu, które posiada umysł [...]. W efekcie [...] stwierdza się intuicję samych istot, realizowaną w poszczegółu, i dochodzi wprost do monizmu Spinozy<sup>77</sup>. Oczywiście, system Spinozy jest tylko jedną z racjonalistycznych konsekwencji, jakie zrodził, zdaniem Maréchala, posttomistyczny nominalizm. Trzeba bowiem pamiętać, że syntetyczna koncepcja pojęcia zbudowana została, według belgijskiego jezuitę, dzięki pogłębieniu przez Tomasza z Akwinu dynamicznego, opartego na korelacji aktu i możliwości, Arystotelesowskiego sposobu rozumienia intelektualnej aktywności poznawczej. Gdy owo dynamiczne ujęcie zostało zarzucone, jednym z efektów było wykształcenie się różnych, ustatycznionych odmian racjonalizmu, wraz z rozmaitymi tego konsekwencjami. „Pokazaliśmy (*Zeszyt 1.*) – pisze Maréchal – jak w metafizykach posttomistycznych zagubiła się idea dynamizmu intelektu, innymi słowy, idea syntezy »dążenia« i »formy« w samym poznaniu. Oprócz zapoznania w nas wszelkiej zdobywczej aktywności – dodaje jednak również belgijski filozof – czysto statyczna koncepcja poznania nie zachodzi bez zestawienia radykalnego woluntaryzmu z nie mniej skrajnym racjonalizmem. Ockham i Kartezjusz próbowali w pewnym stopniu tego przymierza ognia z wodą. Spinoza, którego umysł spragniony jedności nie mógł się przystosować do podobnych niezgodności, poświęca bez ogródek Kartezjański woluntaryzm<sup>78</sup>. W ten sposób zaburzenie dynamizmu syntetycznej struktury pojęcia zaowocowało również, zdaniem Maréchala, trwałym pęknięciem między praktyczną sferą dążeń a teoretyczną płaszczyzną spekulacji, zadowowiając się w nowożytnym racjonalizmie dzięki Kartezjuszowi. Komentując Maréchalowskie analizy z *Zeszytu 2.*, Blaise Romeyer zwraca uwagę na fakt, że „Kartezjusz szczęśliwie zaproponował filozofii »ideał umiarkowanego rygoru i klarownej jasności« [...], jednak nie dokonał integralnej krytyki przesłanek poznania [...]. Nominalistyczne skażenie czyni Kartezjusza opornym wobec tomistycznej idei [...]. Kartezjusz – dodaje Romeyer – na wzór Dunsza Szkota oraz Ockhama, i z identycznych powodów, oddziela zbyt radykalnie dziedzinę spekulacji od dziedziny dążenia [...], intelekt od woli [...]. Wobec racji zawartej w analizie statycznych intuicji – miota się wolność bez prawdziwej przeciwwagi intelektualnej [...]. Zamiast unii mamy separację: w człowieku dwie substancje – ciało i duszę; w poznaniu – brak syntetycznej jedności między wrażeniem i intelekcją, między intelekcją a chceniem<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> P. Gény: J. Maréchal [...], „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier II: „Le conflit du rationalisme et de l’empirisme dans la philosophie moderne avant Kant”*. „Gregorianum” 1923, nr 4, s. 305.

<sup>78</sup> J. Maréchal: *Le conflit du rationalisme et de l’empirisme dans la philosophie moderne avant Kant...*, 1944, s. 127.

<sup>79</sup> B. Romeyer: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, par le R.P. J. Maréchal S.J.* „Archives de philosophie” 1924, vol. 2, s. 10 [74]–11 [75].

W konsekwencji, według Maréchala, rozmaite odmiany racjonalizmu w różny sposób korzystają z powstałego zamieszania. „Podtrzymać wolność i wyznawać absolutny woluntaryzm – pisze belgijski jezuita – to było [jeszcze – A.R.B.] rozwiązanie Kartezjusza, wierne w tym względzie dominującej tradycji dolnego średniowiecza; wobec analitycznego rozumu wymazać wolność – to będzie monistyczne rozwiązanie Spinozy. Pierwsze rozwiązanie czyni wyłom w racjonalizmie, drugie – popycha ku jego ostatecznym konsekwencjom. Drogę pośrednią między nimi znaczy Leibnizjański optymizm (pluralistyczny racjonalizm)”<sup>80</sup>. Co więcej, ów racjonalizm Leibniza wyrasta częściowo z tych samych, czyli Kartezjańskich, przesłanek, co ontologizm Malebranche’a: „Kartezjańska ideologia – stwierdza Maréchal jest niepodważalnie dogmatycznym ontologizmem. Utrzymuje się zarazem jako natywistyczna i intuicjonistyczna; jednakże jej natywizm pozostaje wirtualny, a jej intuicje nie są bezpośrednim uchwyceniem ich przedmiotów [...]. Malebranche nada kartezjanizmowi zwrot, który nastawi go [...] w kierunku ontologizmu otwarcie intuicjonistycznego”<sup>81</sup>. Z kolei Leibniz – jak pisze Romeyer – pozostaje, według Maréchala, „wierny Kartezjańskiemu racjonalizmowi i adaptuje natywistyczne wyjaśnienie do wszystkich naszych idei”<sup>82</sup>. Belgijski jezuita bowiem, określając filozofię Leibniza mianem pluralistycznego racjonalizmu, stwierdza wprost, że bardziej nawet niż w koncepcji Kartezjusza Leibnizjański natywizm jest totalny (nie tylko dusza duchowa ma wrodzone idee, lecz także każda, nawet materialna monada – wsobne percepcje), że jest to rodzaj ontologicznego dogmatyzmu, opartego na większej nawet liczbie nieoczywistych przesłanek niż monizm Spinozy, i że Leibniz unika Spinozjańskiego monizmu dzięki ontologicznej zasadzie racji dostatecznej, narzuconej na analityczną zasadę sprzeczności<sup>83</sup>. Leibniza zasada racji dostatecznej „wyraża zarazem – stwierdza Maréchal – zgodnie z Kartezjańskim paralelizmem – dynamiczną relację rzeczy i logiczny dynamizm umysłu”<sup>84</sup>, a więc racjonalizm Leibniza wymyka się z ram czysto statycznych; jako taki, nie zyskuje jednak dla owej dynamicznej zasady racji dostatecznej żadnego krytycznego usprawiedliwienia, przyjmując ją po prostu jako dogmatyczną przesłankę<sup>85</sup>. W ten sposób, jak uważa belgijski jezuita, pozostaje on wciąż w linii ontologicz-

<sup>80</sup> J. Maréchal: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant...*, 1944, s. 127.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>82</sup> B. Romeyer: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, par le R.P. J. Maréchal, S.J. ...*, s. 11 [75].

<sup>83</sup> J. Maréchal: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant...*, 1944, s. 128–129, 141, 147.

<sup>84</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>85</sup> Por. ibidem, s. 141–142.

nego dogmatyzmu, w który zdeformowana teoria pojęcia angażuje zarówno substancjalny monizm, jak i pluralistyczny racjonalizm<sup>86</sup>.

Po drugiej stronie nowożytnych odmian racjonalizmu – niejako na przeciwległym biegunie – sytuje się, w przekonaniu Maréchala, agnostycyzm kierunków empirycznych, które swój początek biorą z tego samego, posttomistycznego źródła. W przeciwieństwie jednak do omawianych racjonalizmów kierunki te nie dywersyfikują się i nie mnożą na rozmaite sposoby, ale, zdaniem Maréchala, rozwijają się raczej jednoliniowo, przez stopniową radykalizację względem kluczowej zasady, tkwiącej u ich podstaw – kryterium doświadczenia<sup>87</sup>. W opinii belgijskiego jezuita, rzeczono kierunki również, podobnie jak nowożytne odmiany racjonalizmu, wywodzą się z dekonstrukcji tomistycznego rozumienia pojęcia, skutkującej uznaniem ludzkiego intelektu za władzę typu intuitywnego<sup>88</sup> i wygenerowaniem omawianych postaci racjonalistycznego ontologizmu, takich jak intuicjonistyczny ontologizm Malebranche'a czy natywistyczny ontologizm Kartezjusza i Leibniza<sup>89</sup>. Zarazem jednak Maréchal zwraca uwagę na fakt, że taka sytuacja zmusiła niejako do wyodrębnienia w intelekcie ludzkim następujących elementów poznania: „[...] pojęć oznaczających pojedyncze przedmioty doświadczenia wewnętrznego lub zewnętrznego; pojęć oznaczających przedmioty obce doświadczeniu; ogólnych zasad, powszechnie oczywistych, jak zasada tożsamości czy przyczynowości. Trzeba więc było – stwierdza Maréchal – albo wyznawać arbitralny ontologizm, albo związać te trzy rodzaje elementów z rzekomym pierwotnym doświadczeniem intelektualnym przedmiotów jednostkowych, które w głębi było jedynie transpozycją doświadczenia zmysłowego. Można przeczuć, dokąd musiała prowadzić ta opcja [...]: otwarte wykluczenie wszelkiej przesłanki ontologicznej, odrzucenie wszelkiej idei wrodzonej, identyfikacja intelektu ze »zmysłem wewnętrznym«, redukcja racjonalnych zasad do ich indukcyjnych namiastek, wreszcie – najwyższym wysiłkiem logicznym – porzucenie metafizycznego realizmu i ograniczenie poznania do bezpośredniego doświadczenia, to znaczy do fenomenu jako takiego”<sup>90</sup>. Stopniowe narastanie tych konsekwencji obserwować można, zdaniem Maréchala, na kolejnych etapach rozwoju nowożytnego empiryzmu – od Ockhama, przez semiempiryzm Locke'a, idealistyczny empiryzm Berkeley'a, aż po fenomenistyczny empiryzm Hume'a<sup>91</sup>. „Czy na tej samej podstawie – pyta belgijski jezuita – możliwy był inny rozwój? Nie sądzimy – odpowiada – gdyż jeśli *bezpośrednie* poznanie pojęciowe

<sup>86</sup> Por. ibidem, s. 128.

<sup>87</sup> Por. ibidem, s. 167.

<sup>88</sup> Por. ibidem, s. 167–168.

<sup>89</sup> Por. J. Maréchal: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age...*, 1944, s. 251.

<sup>90</sup> J. Maréchal: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant...*, 1944, s. 169.

<sup>91</sup> Por. ibidem, s. 167–242.



nie jest syntetyczne i uniwersalizujące w takim sensie, w jakim rozumie to św. Tomasz, może być ono tylko intuitywne i jednostkowe – albo w taki sposób, że kopiuje zmysłową percepcję aż do momentu, w którym nie różni się już od niej istotnie (jak utrzymują empiryści godzący się na najbardziej radykalny agnostycyzm), albo tak, że pochodzi od bezpośredniego intelektualnego penetrowania istot, bez prawdziwej interwencji zmysłowej pasywności (co zakładają wszelkiej maści ontolodzy, wyolbrzymiając metafizyczny realizm). Na drodze empiryzmu prosta logika popycha ku fenomenizmowi Hume'a. Na drodze ontologistycznego dogmatyzmu, czy też racjonalizmu, ta sama bezlitosna logika pcha ku monizmowi Spinozy. Sceptyczna filozofia Hume'a i racjonalistyczna filozofia Spinozy przedstawiają, każda na swój sposób, systemy wykończone – krańcowe punkty myślenia, powiedzielibyśmy chętnie, samo dno impasu; nie można się z niego wymknąć inaczej, niż tylko cofając się<sup>92</sup>. Podobną konkluzję sformułuje Maréchal również w opublikowanym w 1933 roku *Précis d'histoire de la philosophie moderne*<sup>93</sup> (*Zarysie historii filozofii nowożytnej*),

<sup>92</sup> Ibidem, s. 243.

<sup>93</sup> Por. J. Maréchal: *Précis d'histoire de la philosophie moderne*. T. 1: *De la Renaissance à Kant*. Louvain 1933, s. 275–280. *Zarys historii filozofii nowożytnej* to podsumowanie wykładów, jakie Maréchal wygłaszał w ramach przygotowania młodych jezuitów do licencjatu z filozofii (stopień przyznawany w ramach programu nauczania uniwersytetów papieskich). Podsumowanie to w swej formie książkowej było pomyślane bardziej jako narzędzie formacji myślenia niż systematyczny podręcznik do nauki filozofii (por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 131). Mimo to książka otrzymała wiele pozytywnych recenzji, jak choćby ta, sformułowana przez Josepha Doppa, który powołując się na Émile'a Bréhiera, stwierdza, że jest to dzieło wyjątkowej jakości, nieporównywalne z innymi dziełami podobnego typu pod względem logicznej precyzji i historycznej dokładności (por. J. Dopp: *J. Maréchal, „Précis d'histoire de la philosophie moderne”. Tome premier: „De la Renaissance à Kant”*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1934, nr 37, s. 400–401). W recenzjach podkreśla się również, że książka Maréchala stanowi satysfakcjonującą i zgodną z katolicką ortodoksją eksplikację genezy głównych systemów myślowych nowożytności (por. „*Précis d'histoire de la philosophie moderne*”. Vol. 1. *By Joseph Maréchal S.J.* „The Ecclesiastical Review” 1935, vol. 92, s. 216). W tym kontekście Auguste Grégoire zwraca uwagę na różnicę, jaka występuje między Maréchalowskim *Punktem wyjścia metafizyki* a *Zarysem historii filozofii nowożytnej*, podkreślając, że ów pierwszy przedstawia się jako zbiór wykładów na temat historycznego i teoretycznego rozwoju problemu poznania, podczas gdy *Zarys historii filozofii nowożytnej* wyznacza ogólne ramy historyczne, mające umożliwić czytelnikowi precyzyjną orientację w kluczowych środowiskach i systemach filozoficznych nowożytności celem przeprowadzenia własnych, uszczegółowionych badań (por. A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1939, t. 66, s. 718). W takim kształcie Maréchal planował zresztą kontynuować swe dzieło w dwóch następnych tomach, które objąć miały w dalszej kolejności filozofię Kanta i jego kontynuatorów (tom drugi) oraz główne systemy filozofii współczesnej (tom trzeci) (por. J. Dopp: *J. Maréchal, „Précis d'histoire de la philosophie moderne”*..., s. 400). Niestety, ze względów zdrowotnych planów swych nie zrealizował. Wśród dokumentów archiwalnych pozostałych po Maréchalu znaleźć można jednak przymiarki do planowanej przezeń reedycji pierwszego tomu *Zarysu historii filozofii nowożytnej*. Por. J. Maréchal: *Préparatifs de la réédition par le P. Gilbert de la „Histoire de la philosophie moderne”*. KADOC, VII-80, boîte 16.

wzmacniając tym samym kluczowe tezy swej interpretacji dziejów przedkantowskiej filozofii. W ten sposób odsłania się jednocześnie sam rdzeń Maréchalowskiego rozumienia fundamentalnego problemu epistemologicznego w takim kształcie, w jakim problem ten wyewoluował w nowożytności ze starożytnej antynomii jedno – wiele. „Zaznaczyliśmy – pisze Maréchal w *Zeszytcie 2*. – że podwójny, empiryczny i racjonalistyczny, rozwój filozofii przedkantowskiej dokonuje się według rozbieżnych linii; [ich – A.R.B.] końcowe fazy uwydatniają między nimi nieredukowalną opozycję czystego rozumu i zmysłowego doświadczenia, inteligibilnej jedności i materialnej mnogości”<sup>94</sup>. Jak zatem w tej fundamentalnej, nowożytnej antynomii racjonalizmu i empiryzmu ujawniają się korzenie źródłowe problemu epistemologicznego starożytności? Maréchal odpowiada, że wskutek „pomylenia »przedstawienia« i »znaczenia« w pojęciu, zatem [przez – A.R.B.] niemożność rozciągnięcia »znaczenia« pojęć poza przedmioty, których własną formę bezpośrednio »przedstawiają«. Stąd wynika: w racjonalizmie niepostrzeżone narzucenie liczbowej mnogości na samo centrum inteligibilności; w empiryzmie, przeciwnie, nieświadome udzielenie wartości »przedmiotu inteligibilnego« fenomenowi jako takiemu, co sprowadza się do pomylenia w pewien sposób metafizycznej jedności z [...] elementem mnogości, absolutu z relatywnością, konieczności z przygodnością. W całości – konkluduje Maréchal – wyrastająca z nominalizmu, lub przynajmniej z tezy stanowiącej fundament ockhamizmu, filozofia przedkantowska jest uwięziona w fundamentalnej alternatywie [racjonalizm – empiryzm – A.R.B.], której oba kresy rodzą ze swej strony [kolejne – A.R.B.] antynomie”<sup>95</sup>. Z tak zarysowanego horyzontu problemowego wyłania się, według Maréchala, filozofia Kanta, którą należy postrzegać nie jako zdegenerowane zwieńczenie zainicjowanego przez Kartezjusza filozoficznego impasu, lecz jako próbę przezwyciężenia nowożytnych, wyrastających ze średniowiecznego nominalizmu antynomii – próbę, w której ramach nowożytna postać fundamentalnego problemu epistemologicznego zostaje przededefiniowana w problem krytyczny *sensu stricto*. I właśnie tę próbę analizuje Maréchal szczegółowo w kolejnym, trzecim zeszytcie *Punktu wyjścia metafizyki*.

<sup>94</sup> J. Maréchal: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant...*, 1944, s. 244.

<sup>95</sup> Ibidem.

## 4.2.2. Fenomenalistyczna interpretacja kantyzmu

### 4.2.2.1. Kantowska próba nowej krytyki

Wewnętrzna logika ewolucji fundamentalnego problemu epistemologicznego, którą demonstruje Maréchal w pierwszym i drugim zeszyte *Punktu wyjścia metafizyki*, prowadzi go do wniosku, że nowożytny problem krytyczny w sensie ścisłym, nawet jeśli faktycznie zaczyna się wraz z Kartezjuszem, to jednak w sposób systematyczny, ze wszystkimi swymi konsekwencjami, wyświeśla dopiero Kant. W interpretacji Maréchala staje się więc Kartezjusz – bardziej niż ojcem nowożytnej filozofii i krytycznego sposobu myślenia – swoistym kanałem transmisji nominalistycznego błędu Ockhama w realia nowożytne. Jest to oczywiście transmisja mocno przebudowująca dotychczasowy filozoficzny styl myślenia, nie zmienia to jednak faktu, że stawiając pytanie o to, co wniósł Kartezjusz do filozofii nowożytnej, Maréchal odpowiada: „Ducha bardziej jeszcze niż tezy”<sup>96</sup>, i dodaje: „Odnowę *metafizycznego ducha* i *wymogu jedności*, generalizację *metody dedukcyjnej i matematycznej* dla całości filozofii naturalnej, *radikalizm krytyczny* (co do zasady, jeśli nie faktycznie, jako że intencja była radykalniej krytyczna niż wykonanie), uwagę poważniej zwróconą na *kluczową rolę podmiotu* w całej krytyce poznania. Jednakże – stwierdza również Maréchal – Kartezjusz nie dochodzi do sedna problemu; jego *co-gito* dostarcza mu na razie tylko »ja-przedmiotu« (*res cogitans*) bez wydobywania z niego *ja* transcendentnego, stanowiącego prawdziwy »podmiot«, który uwzględni nowożytna krytyka”<sup>97</sup>. W tym kontekście, jak podkreśla Blaise Romeyer, Maréchal uznaje, że fundamentalny problem epistemologiczny – już jako problem krytyczny – jest *de facto* problemem Kantowskim w takim sensie, że dopiero Kant, uchwytując z całą ostrością aporie racjonalistycznego ontologizmu i empirycznego fenomenizmu, podejmuje próbę ich przekroczenia za pomocą metody ściśle krytycznej<sup>98</sup>. Podobną ocenę formułuje również Marie-Dominique Roland-Gosselin, według którego Maréchal jest przekonany, że zarzucenie tomistycznej teorii pojęcia „wprowadziło filozofię nowożytną w podwójny impas absolutnego racjonalizmu oraz czystego empiryzmu i że główną zasługą Kanta była próba nowej krytyki, przynajmniej częściowo odbudowującej jedność umysłu”<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> J. Maréchal: *Précis d'histoire de la philosophie moderne...*, s. 82.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Por. B. Romeyer: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, par le R.P. J. Maréchal S.J.* ..., s. 12 [76].

<sup>99</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *Bulletin de philosophie. Métaphysique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1923, année 12, s. 569.

Sam Maréchal precyzuje tę kwestię we wstępie do *Zeszytu 3.*, który ukazuje się po raz pierwszy w 1923 roku, pod tytułem *La critique de Kant* (*Krytyka Kanta*)<sup>100</sup>. „Pokazaliśmy w poprzednich zeszytach – pisze – jak naturalny rozwój filozofii nowożytnej, poczynawszy od ockhamizmu, wpędził ją w dwa skrajne stanowiska [...]. Po obu stronach droga ewolucji została zablokowana [...]. Tym, co powoduje historyczną ważność Kantowskiej krytyki, a dla nas – jej główną korzyść, jest [fakt – A.R.B.], że wykuwa się ona, krok po kroku, w bezpośrednim i powtarzanym zderzeniu dwóch wielkich tendencji, które podzieliły [...] nowożytną filozofię; odwieczny konflikt dogmatycznego racjonalizmu i empiryzmu rozegrał się ostatecznie, w ciągu trzydziestu lat, wewnątrz myślenia prawego i cierpliwego, rygorystycznego i systematycznego [...]. Jako że obie antagonistyczne tendencje [...] miały najbardziej skrajne konsekwencje, ich pogodzenie przez Kanta mogło być tylko powrotem – zresztą nieświadomym – do jakiegoś syntetycznego punktu widzenia, który niegdyś zapoznali przodkowie filozofii nowożytnej. W rzeczywistości – dodaje Maréchal – [...] twórcą nowożytnej krytyki [czyli Kant – A.R.B.] powinien zostać zaliczony, mimo niedostatków swego rozwiązania, do grona restauratorów koniecznej jedności jedna i wielości, skompromitowanej od końca średniowiecza”<sup>101</sup>. Oczywiście, owa restauracja nie mogła być prostym powrotem do przednowożytnych rozwiązań metafizycznej, ostatecznie, antynomii jedno – wiele, lecz musiała stanowić próbę syntezy dokonywanej już z perspektywy krytycznych wymogów, jakie narzuciła myśl pokartezjańska. Z tego też względu poszukiwanie owej syntezy musiało przebiegać nowymi drogami. „Wobec niezdolności rozumu do przywrócenia spekulatywnej równowagi za pomocą metafizycznej krytyki starożytnych – pisze Mario Casula – niezdolności, której dowód mieliśmy w upadku metafizyki racjonalistycznej i w poważnych teoretycznych brakach nurtu empirycznego, Kant rusza odważnie całkiem nową drogą, aby osiągnąć wielką syntezę: [drogą – A.R.B.] radykalnej krytyki władzy poznawczej, transcendentalnej krytyki przedmiotu”<sup>102</sup>. W taki też sposób inicjuje się druga, obok metafizycznej, transcendentalna droga krytyki, która, jak podaje Maréchal w omawianej już koncepcji dwóch dróg, „przyjmuje z konieczności inne założenia [niż krytyka metafizyczna – A.R.B.] [...]”. W rezultacie – stwierdza belgijski jezuita – nowa krytyka rości sobie prawo do definiowania wartości uświadomionego przedmiotu przez jego transcendentalną

<sup>100</sup> Dwa kolejne wydania ukazują się w 1942 i 1944 roku bez istotnych zmian, poza rozdziałem poświęconym transcendentalnej dedukcji kategorii, w którym Maréchal dokonał nieco większych korekt. Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 3: *La critique de Kant*. Paris–Bruxelles 1944, s. 8. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *La critique de Kant...*, 1944.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 10–11.

<sup>102</sup> M. Casula: *Maréchal e Kant*. Roma 1955, s. 14–15.

kompozycję, to znaczy dzięki odniesieniu jego elementów konstytutywnych do »władz«, z których pochodzą. »Władza« nie jest zresztą w tym wypadku niczym innym niż *zdolnością określania »a priori« przedmiotu*<sup>103</sup>. Krytyka transcendentálna, jak przekonuje Maréchal, pokazuje tym samym – wbrew ekskluzywizmowi zarówno aposteriorycznego empiryzmu, jak i apriorycznego racjonalizmu – w jaki sposób jest możliwe, aby w konstytuujących kluczowe dyscypliny naukowe sądach dokonywała się obiektywizująca synteza koniecznego i niezależnego od doświadczenia elementu *a priori* oraz empirycznej danej. Według Maréchala bowiem, Kant przyjmuje, że chcąc „ustanowić krytykę, która przed rozpoczęciem jakiegokolwiek badania nie zakłada powszechnego i koniecznego charakteru pewnych kategorii sądów syntetycznych, trzeba pokazać – w sposób bardziej bezpośredni niż tylko przez odwołanie do czystych nauk – zaangażowanie [...] warunków *a priori* w samo konstytuowanie wszelkiego przedmiotu”<sup>104</sup>. Tym samym ujawnia się również, w sposób ostateczny, krytyczny kształt fundamentalnego problemu epistemologicznego – taki, jaki przyjmuje on w ramach transcendentálnych badań Kanta. Maréchal zwraca bowiem uwagę na fakt, że problem ten, jako problem krytyczny i zarazem jako centralną kwestię *Krytyki czystego rozumu*, precyzuje Kant od 1772 roku, stawiając pytanie o to, jak przedmioty są możliwe w myśleniu, czy też jakie są warunki możliwości myślenia obiektywnego<sup>105</sup>. W konsekwencji – tłumaczy Maréchal w krótkim tekście przygotowanym na prośbę Auguste’a Grégoire’a – Kantowski „krytyczny problem przedmiotu polega nie tyle na wydobywaniu konstytutywnych praw przedmiotu empirycznego, jako przestrzenno-czasowego zgrupowania danych, ile na wskazaniu warunków *a priori* możliwości tego przedmiotu jako przedmiotu, to znaczy jako powszechnego i koniecznego wedle swej formy”<sup>106</sup>. Na-

<sup>103</sup> J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki*. Tłum. A. Bańka. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 26. Katowice 2008, s. 64.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 66; por także I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przełożył, wstępem oraz komentarzami opatrzył R. Ingarden. Kęty 2001, s. 67–70, A 11/B 25–A 16/B 30.

<sup>105</sup> Por. J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 81. Problem ten zresztą w *Krytyce czystego rozumu* autor stawia na rozmaite sposoby. „Transcendentálnym – pisze również myśliciel z Królewca – nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentálną. Lecz na początek jest to znów jeszcze za wiele. [...] możemy bowiem posunąć analizę tylko tak daleko, jak to jest niezbędnie konieczne do zrozumienia naczelných zasad syntezy *a priori* w całym jej zasięgu, o co nam tu wyłącznie chodzi. Tym badaniem zajmujemy się teraz; a nie możemy go właściwie nazwać doktryną, lecz tylko krytyką transcendentálną, ponieważ zadaniem jego nie jest rozszerzanie samych poznań, lecz tylko ich poprawianie tudzież dostarczenie kamienia probierczego [służącego do oceny] wartości lub bezwartościowości wszelkich poznań *a priori*”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 68, B 25–26.

<sup>106</sup> J. Maréchal: *Objections de M. Lachière-Rey au P. Grégoire (juin 1939). Schéma d’une réponse possible*. In: *Correspondance avec le P. Grégoire S.J.* KADOC, VII-80, boîte 15.



suwa się jednak pytanie, czy taki tok postępowania, oprócz samych tylko warunków możliwości konstytucji przedmiotu w myśleniu, mógłby w jakimkolwiek sposób pomóc uchwycić także to, co dla Maréchala jako przedstawiciela scholastycznej tradycji, i z jego własnej perspektywy rozumienia problemu krytycznego, ma znaczenie kluczowe – realną podstawę obiektywności owego przedmiotu myślenia. Maréchal analizuje tę kwestię bardzo uważnie, badając w *Zeszytach* 3. sposób, w jaki przedstawia się w koncepcji Kanta konstytucja przedmiotu w świadomości.

#### 4.2.2.2. Problem syntezy *a priori* w przedmiocie poznania

Josepha Maréchala analiza Kantowskiej krytyki transcendentalnej nie jest owocem wyłącznie jego indywidualnej inwencji; ma swe oparcie w konkretnych osobach i dziełach, którymi posilkuje się belgijski jezuita. Maréchal wspomina o tym w swej korespondencji z Étienne'em Gilsonem, pisząc: „Proszę pozwolić mi w dwóch słowach umiejscowić moją egzegezę Kanta w odniesieniu do znanych terminów. Przebiega ona czasem w pobliżu tej Vaihinger, częściej – obok egzegezy Adickesa (co do której jestem daleki, aby w pełni się pod nią podpisać), i przybliża sobie, jeśli chodzi o ogólny ślad ewolucji Kantowskiej, częściowo zbieżne spojrzenia Lachièze-Reya z *Idealizmu Kantowskiego* oraz De Vleeschauwera z niedawno wydanych trzech tomów *Dedukcji transcendentalnej*”<sup>107</sup>. To świadome zestawienie własnej egzegezy z innymi, ważnymi dla niej, interpretacyjnymi punktami odniesienia świadczy o tym, że Maréchal nie tylko pozostaje w kontakcie z najnowszymi, współczesnymi mu badaniami nad Kantem, lecz także ma dobre rozeznanie w rozmaitych możliwych kierunkach interpretacji dziedzictwa filozofa z Królewca. Potwierdza to również fakt, że wśród pozostałych po nim materiałów archiwalnych znajduje się podwójny maszynopis tekstu zatytułowanego *Types principaux d'interprétation du kantisme* (*Główne typy interpretacji kantyzmu*). W pierwszej wersji stanowi on część przepisanych na maszynie, osobistych notatek Maréchala, w drugiej – dołączony do manuskryptu *Zeszytu* 4. fragment, który później zostaje opublikowany jako jeden z jego rozdziałów, wraz z informacją, że redakcja owego tekstu sięga 1930 roku<sup>108</sup>. Fakt ten ma o tyle istotne zna-

<sup>107</sup> List Josepha Maréchala do Étienne'a Gilsona, 27 kwietnia 1939 roku. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>108</sup> Por.: J. Maréchal: *Kant – „Critique de la raison pure” (questions complémentaires) – résumé et transition*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16; Idem: *Types principaux d'interprétation du kantisme*. KADOC, VII-80, boîte 15. [Tekst dołączony do manuskryptu *Zeszytu* 4.]; Idem: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 4: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*. Paris–Bruxelles 1947, s. 330–334. W dalszej części rozdziału tytuł tej ostatniej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947.

czenie, że oprócz omówienia takich możliwych interpretacji kantyzmu, jak interpretacja psychologistyczna, transcendentalizm logiczny bądź idealizm absolutny, tekst ukazuje również istotę interpretacji fenomenalistycznej, na której opiera się sam Maréchal<sup>109</sup>. Píše on o tym wprost w swym liście do Josepha De Reucka, podkreślając: „Trzeba by, w każdym bądź razie, rozpatrzyć się najpierw co do interpretacji tekstu Kanta. Jeśli przyjmuje się interpretację fenomenalistyczną, którą ja uznaję za najbardziej wierną i najbardziej spójną, będzie można uwzględnić w filozofii Kantowskiej, obok wielkiej przenikliwości, wiele słabości”<sup>110</sup> – nie po to jednak, aby Kanta potępić, lecz aby wskazać możliwość konstruktywnego przekroczenia niedostatków jego koncepcji. Co zatem zakłada owa postulowana przez belgijskiego jezuitę interpretacja fenomenalistyczna? Przede wszystkim, jak píše sam Maréchal, przyjmuje ona najpierw, że „w poznaniu ludzkim podmiot (czyli transcendentalna jedność świadomości), będąc czystą funkcją obiektywizującą, bez swej własnej treści, musi – aby ukonstytuować przedmiot – przyjąć zawartość źródłowo obcą (to znaczy nieredukowalną do *a priori* podmiotu), »daną fenomenalną«”<sup>111</sup>. Jednocześnie jest jasne, że „fenomen, aby przejść w świadomości od stanu subiektywnego wrażenia do stanu przedmiotu – podkreśla Maréchal – musi przyjąć [...] własności pozwalające mu przekroczyć moment obecny i szczegółową relację, z której się zrodził. Innymi słowy, musi się on w pewnym stopniu uniwersalizować. Oczywiście – dodaje belgijski jezuita – zmysłowa reprezentacja, ujmowana sama w sobie precyzująco, nie przestanie być relatywna, konkretna, szczegółowa, ale zostanie wprowadzona w grę funkcji wyższych, które udziela jej nieskończenie bardziej rozległego zasięgu logicznego; przyjmując wartość powszechną, zacznie się ona obiektywizować w świadomości”<sup>112</sup>. Na tej podstawie Maréchal podkreśla, że Kantowska koncepcja obiektywizacji zakłada z jednej strony recepcję danej zewnętrznej według formy właściwej podmiotowej receptywności – apriorycznej formy zmysłowości (czas i przestrzeń), z drugiej natomiast – wymaga precyzyjnego wkładu ze strony rozumienia, czyli wszystkiego tego, co trzeba niejako narzucić na zmysłowy materiał, aby zobiektywizował się w przedmiot myślenia<sup>113</sup>. „Kant – píše Maréchal –

<sup>109</sup> Por. J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 330–334.

<sup>110</sup> List Josepha Maréchala do Josepha de Reucka, 31 stycznia 1942. In: *Correspondance de Reuck – Maréchal*, 1942. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>111</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 329–330.

<sup>112</sup> J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 141–142.

<sup>113</sup> Por. ibidem, s. 142–143. Maréchal trzyma się tu, oczywiście, kluczowej zasady sformułowanej przez Kanta, że „poznanie nasze wypływa z dwóch głównych źródeł umysłu, z których pierwsze to przyjmowanie przedstawień (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznawania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć); przez pierwsze przedmiot jest nam dany, przez drugie jest on pomyślany w stosunku do owego przedstawie-

na dwa sposoby definiuje ową partycypację rozumienia w tworzeniu przedmiotu. Najpierw rozumienie [*entendement*] udziela zmysłowemu fenomenowi warunków  *powszechności* i  *konieczności*, które oddzielają go od czystej »subiektywności« – szczegółowej i przygodnej. Następnie rozumienie odnosi pozytywnie fenomenalną różnorodność do  *jedności samej świadomości*, do tożsamości »ja myślę« – do czystej jedności apercepcji, jak powie Kant. Jeden i drugi aspekt funkcji obiektywizującej – uniwersalizacja i apercepcja – odpowiadają zresztą Kantowskiemu pojęciu »syntezy  *a priori*« – syntezy dokonywanej w tym miejscu pod najwyższą egidą »powszechnej, obiektywnej jedności świadomości« [...]. W efekcie – dodaje Maréchal – czysta jedność świadomości może osiągnąć różnorodność zmysłowej danej wyłącznie dzięki »formom  *a priori* zmysłowości« [...]. Trzeba zatem, aby przed recepcją jakiegokolwiek danej, to znaczy  *a priori*,  *funkcjonalny stosunek* połączył czystą jedność świadomości z apriorycznymi formami zmysłowości. Ten funkcjonalny stosunek przedstawi tyle stabilnych zróżnicowań, ile istnieje  *możliwych* kombinacji między formami  *a priori* zmysłowości z jednej strony a czystą jednością świadomości z drugiej strony [...]. Te rozmaite »zróżnicowania«, które  *a priori* specjalizują unifikacyjną funkcję rozumienia w jej odniesieniu do zmysłowości, Kant nazywa  *czystymi pojęciami* lub  *kategoriami*. Przedstawiają one tyleż ogólnych typów możliwych przedmiotów naszego rozumienia dyskursywnego [...]. Naoczności zmysłowe – konkluduje zatem Maréchal – przyjmują wartość przedmiotów naszego myślenia wyłącznie przez syntezę pod [wpływem – A.R.B.] kategorii [...]. Pojęcia czyste – wyrazy kategorii – przyjmują w naszym myśleniu wartość przedmiotów tylko dzięki syntezie z naocznościami zmysłowymi, które dostarczają im materii”<sup>114</sup>.

W taki oto sposób, jak podkreśla Albert Milet, zmysłowość i rozumienie zostają, w przekonaniu Maréchala, zbliżone do siebie w samym centrum jedności obiektywnego pojęcia i pierwsza wielka antynomia nowożytności zostaje rozwiązana wskutek nieświadomego powrotu Kanta do starej arystotelesowsko-tomistycznej zasady syntetycznej, sensorywno-racjonalnej jedności przedmiotu doświadczenia<sup>115</sup>. Niestety, jak stwierdza za Maréchalem Milet, Kant nie rozwiązał drugiej, kluczowej, wyrastającej z nominalizmu antynomii nowożytnej – antynomii konceptualnego intelektu (rozumienia) i transcendentnego rozumu, zatrzymując się ostatecznie na sterylnym konceptualizmie i nie odzyskując w pełni koniecznej jedności jedna i wielości<sup>116</sup>. Co jest powodem takiego stanu

---

nia (jako samego tylko określenia umysłu) [...]. Intelekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie”. I. Kant:  *Krytyka czystego rozumu...*, s. 98–99, A 50/B 74–B 76/A 52.

<sup>114</sup> J. Maréchal:  *La critique de Kant...*, 1944, s. 143–144.

<sup>115</sup> Por. A. Milet:  *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 59.

<sup>116</sup> Por. ibidem, s. 60.

rzeczy? Otóż Kant nie wyciąga, według Maréchala, należytych wniosków z faktu, że w jego koncepcji, jak przekonuje interpretacja fenomenalistyczna, „dana fenomenalna jest, jako taka, samą przygodnością, relatywnością. Ustalenie lub założenie przygodności, czy też relatywności, możliwe jest wyłącznie po ustaleniu lub założeniu absolutnego warunku, poza którym przygodność i relatywność wymykają się zasadzie tożsamości i nie mogą być w ogóle pomyślane – to znaczy [po ustaleniu – A.R.B.] pewnego »absolutu«, pewnego »w sobie«”<sup>117</sup>. W przeciwieństwie więc do interpretacji psychologizacyjnej, uznającej rzecz samą w sobie za przedmiot wierzenia lub pierwotnej, bezpośredniej percepcji, w przeciwieństwie do logicznego transcendentalizmu, widzącego w niej wyłącznie idealną granicę przedmiotu, czy wreszcie w opozycji do idealizmu absolutnego, dla którego rzecz sama w sobie jest zupełnie nie do pomyślenia i stanowi wyłącznie językową niezgrabność Kanta, interpretacja fenomenalistyczna, którą proponuje Maréchal, dostrzega w rzeczy samej w sobie pierwotną materię przedmiotu, ściśle korespondującą z czystą fenomenalną daną<sup>118</sup>. „Ustalenie fenomenu – pisze belgijski jezuita – jest zatem, zarazem, ustaleniem »rzeczy w sobie«, której li tylko manifestacją w formie podmiotu byłaby dana zmysłowa. Zresztą – dodaje – rzecz sama w sobie, mimo że afirmowana jako realność, pozostaje wielkim X, którego wszelkie determinacje w naszym myśleniu pozostają wyłącznie fenomenalne. Może ona [czyli rzecz sama w sobie – A.R.B.] równie dobrze wiązać ontologiczny podmiot, jak i opozycyjne względem niego, ontologiczne przedmioty. Jest ona, ni mniej, ni więcej, tylko afirmowana mocą logicznej konieczności w samej afirmacji fenomenalnego przedmiotu”<sup>119</sup>. Tymczasem, w przekonaniu Maréchala, Kant nie precyzuje wyraźnie w takim kierunku swego rozumienia rzeczy samej w sobie i nie wyciąga z niego należytych konsekwencji, zatrzymując tym samym swą krytykę w połowie drogi ku metafizyce i skazując ją zarazem na jałowy agnostycyzm. W związku z tym w *Zeszytach* 3. oprócz wskazania faktycznych konsekwencji takiego stanu rzeczy próbuje Maréchal również nakreślić możliwą perspektywę ich przewyżczenia na podstawie założeń samego Kanta.

<sup>117</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 330.

<sup>118</sup> Por. ibidem, s. 330–334. Podstawą takiej interpretacji jest dla Maréchala chociażby kluczowe stwierdzenie Kanta, wedle którego „przedmioty musimy także jako rzeczy same w sobie móc, jakkolwiek nie poznać, to przecież przynajmniej pomyśleć. Inaczej bowiem wynikałoby z tego niedorzeczne twierdzenie, że istniałoby zjawisko bez czegoś, co by się przejawiało”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 41, B XXVI. W kwestii rzeczy samej w sobie myślenie Maréchala – przynajmniej w punkcie wyjścia – utrzymuje się więc w tej samej linii, co interpretacja Ericha Adickesa oraz idącego jego śladem (choć pozostającego także pod wpływem fenomenologii) Nicolai Hartmanna. Por. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm bański i marburski*. Katowice 2000, s. 47.

<sup>119</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 330.

#### 4.2.2.3. Antynomia rozumienia i rozumu

Komentując ustalenia Maréchala dotyczące filozoficznych rozstrzygnięć Dunska Szkota i Ockhama, René Kremer podkreślał, że posttomistyczny nominalizm, orientując intelekt bezpośrednio ku indywidualności, zagubił ostatecznie jego właściwy przedmiot<sup>120</sup>. Kremer stanął jednak również na stanowisku, że wychwycona przez belgijskiego jezuitę w filozofii nowożytnej antynomia, jako konsekwencja takiego stanu rzeczy, była *de facto* podwójna – zachodziła nie tylko między zmysłowością a rozumieniem, lecz także między rozumieniem a rozumem (*raison*)<sup>121</sup>. Na podobny fakt zwrócił uwagę także Albert Milet, stwierdzając, że zaburzenie syntetycznej jedności pojęcia, prowadząc do skarlówacenia kluczowych funkcji odpowiednich władz poznawczych (po stronie racjonalizmu – zmysłów, po stronie empiryzmu – intelektualnej władzy rozumienia), spowodowało również antynomię rozumienia, czyli intelektu w jego zastosowaniu do zmysłowych treści, oraz rozumu, pojmowanego jako władza transcendencji (absolutu)<sup>122</sup>. Antynomia ta zaowocowała ostatecznie przekreśleniem transcendującej funkcji rozumu przez empiryczny agnostycyzm lub jej redukcją do intuitywnych własności intelektu w ontologizmach nowożytnego racjonalizmu. W tym drugim wypadku rozum pozbawiony własności obiektywizujących zapewniał wyłącznie konceptualne zwieńczenie aktywności rozumienia – stał się jego abstrakcyjną kwintesencją<sup>123</sup>. Nie tylko więc w związku z pierwszą, lecz także w związku z ową drugą antynomią – rozumu i rozumienia – mógł Maréchal wykryć w późnośredniowiecznej filozofii pewne załączki agnostycyzmu – załączki rozwinięte w empirycznym fenomenizmie i nieumiejętnie przezwyciężane w racjonalistycznym ontologizmie. Gdy więc belgijski jezuita natrafia w swej analizie filozofii Kanta na problem rzeczy samej w sobie i jej niejasnego statusu w koncepcji myśliciela z Królewca, widzi w nim pokłosie owej drugiej antynomii – głównie ze względu na bezradność Kantowskiego rozumu w kwestii poznawczego ujęcia transcendentnej względem podmiotu rzeczywistości. Chodzi bowiem o to, że, jak podkreśla Maréchal, naoczność zmysłowa, która wnosi, według Kanta, w poznanie źródłowo obcą podmiotowi, materialną zawartość, „ujmuje przedmioty nie w taki sposób, w jaki być może istnieją same w sobie, lecz wedle tego, jak nawiedzają nas w przestrzeni i w czasie. Jeśli mielibyśmy władzę intelektualnej intuicji, postrzegalibyśmy ponadto, poza przestrzenią i czasem, wyższe sposoby istnienia. Ale intelektualnej intuicji nie mamy. Jedyną drogą *teoretyczną*, na której mielibyśmy szansę uchwycić – niedoskonale i z odda-

<sup>120</sup> Por. R. Kremer: *Bulletin d'épistémologie...*, s. 101.

<sup>121</sup> Por. *ibidem*.

<sup>122</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 56, przypis 1.

<sup>123</sup> Por. *ibidem*, s. 57.



li – »przedmioty w sobie«, transfenomenalne realności, byłaby droga dyskursywna, droga rozumowania»<sup>124</sup>. Niestety, zdaniem Maréchal, właśnie na tej drodze daje o sobie znać w koncepcji Kanta pokłosie antynomii rozumienia i rozumu. Trzymając się bowiem Kantowskiego rozróżnienia, zgodnie z którym »intelekt jest zdolnością [wprowadzania] jedności w zjawiska za pośrednictwem prawideł; [...] rozum jest zdolnością [zapewniania] prawidłom intelektualnym jedności przez podporządkowanie ich naczelnym zasadom»<sup>125</sup>, Maréchal pisze, że »dzieło rozumienia [czyli intelektu – A.R.B.] zatrzymuje się na syntezie fenomenów, które »konstytuują« przedmioty aktualnego lub możliwego doświadczenia. Rozum zmierza dalej [...]. Obie władze wprowadzają jedność w różnorodność, ale pierwsza operuje na fenomenach i nie wykracza poza zwielokrotnioną jedność przedmiotów empirycznych; druga operuje na poznaniach już przetworzonych przez rozumienie i stara się wprowadzić w nie jedność wyższą, której idealny typ nie różni się od jedności absolutnej»<sup>126</sup>. Mimo to nie uchwytuje realności samej w sobie. »Proces unifikacji treści świadomości – stwierdzi później Maréchal – przebiega nawet ponad poziomem syntezy kategoryjnej. Jednak [wprowadzone przez rozum – A.R.B.] metakategoryjne zasady jedności, *idee transcendentalne*, nie napotyka żadnej treści intuitywnej, która im odpowiada, nie mogą zatem mieć, mimo swej *subiektywnej konieczności*, żadnego zastosowania obiektywnego w porządku teoretycznym: ich funkcjonowanie ogranicza się do koordynowania już ukonstytuowanych przedmiotów immanentnych lub, w sposób bardziej ogólny, do *systematycznego* organizowania treści myślenia»<sup>127</sup>.

W taki oto sposób Maréchal napotyka w swych analizach zagadnienie, które badał już w 1906 roku, w nieopublikowanym tekście *Problème des rapports entre foi et raison*, mianowicie zagadnienie regulatywnych idei

<sup>124</sup> J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 265–266. W kwestii braku intelektualnej intuicji Maréchal opiera się na wyraźnym stwierdzeniu Kanta, który przekonuje: »Nasza natura ma już to do siebie, że naoczność [*vel* intuicja – A.R.B.] nie może być nigdy inna niż zmysłowa, tzn. zawiera tylko sposób, w jaki przedmioty nas pobudzają. Natomiast intelekt to zdolność pomyślenia przedmiotu naoczności zmysłowej». I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 98–99, B 75 / A 51.

<sup>125</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 296, B 359.

<sup>126</sup> J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 220.

<sup>127</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 33. Nieco inaczej ujmuje ten problem na przykład Artur Banaszkiewicz, pisząc: »Gdy mowa o słynnych Kantowskich ideach transcendentalnych, cała uwaga skupia się zazwyczaj na ich regulatywnym znaczeniu dla systematycznej jedności posługiwania się intelektem w obrębie doświadczenia. Wszelako nie jest to ani jedyna, ani tym bardziej najważniejsza ich rola [...]. Idea transcendentalna służy [...] do wytyczania granicy, a zarazem umożliwia takie powiązanie tego, co inteligibilne, z tym, co dostępne zmysłom, które z jednej strony nie pozwala myśleć, że wszystko jest naturą, z drugiej zaś zabrania wykraczać poza granice doświadczenia w celu teoretycznego poznawania rzeczy takich, jakimi są same w sobie». A. Banaszkiewicz: *Kilka uwag o pojęciu metafizyki u Kanta. (Metaphysik als Naturanlage)*. W: *Kant a metafizyka*. Red. N. Leśniewski, J. Rolewski. Toruń 2010, s. 43–45.

rozumu, których rolę Kant ogranicza wyłącznie do koordynowania zachodzących w sądach apriorycznych syntez<sup>128</sup>. Nie tylko więc w żaden sposób nie poszerzają one wiedzy, lecz także nie zapewniają żadnego kontaktu z pozafenomenalną realnością<sup>129</sup>, i Maréchal, podtrzymując w tej kwestii swe ustalenia z 1906 roku, właśnie w tym punkcie lokalizuje samo centrum Kantowskiego agnostycyzmu jako skutku nie w pełni rozwikłanych antynomii fundamentalnego problemu epistemologicznego nowożytności. Fakt ten precyzyjnie streszcza Georges Van Riet, następująco podsumowując proponowaną przez belgijskiego jezuitę interpretację Kantowskiego krytycyzmu: „Wraz z Kantem zarysowuje się powrót do jedności. Kant zdołał zbliżyć zmysłowość oraz rozumienie i rozwiązać w ten sposób pierwszą z wielkich antynomii: przeciw empirystom zrehabilitował rozumienie, chroniąc je całkowicie przed nierozwagą racjonalistów. Jednak drugiej antynomii – dotyczącej rozumienia i rozumu – Kant nie potrafił przekroczyć. *Zeszyt 3.* zaznacza Kantowski postępek i tłumaczy [zarazem – A.R.B.], w jaki sposób jego agnostycyzm »opiera się faktycznie i słusznie na zbyt ekskluzywnie formalnej i statycznej koncepcji poznania, inaczej mówiąc, na zapoznaniu roli dynamicznej celowości w obiektywnym poznaniu«”<sup>130</sup>. I rzeczywiście, koniec końców okazuje się, że właśnie ten aspekt wskazuje Maréchal w konkluzji *Zeszytu 3.* jako samo centrum Kantowskiego błędu, skutkującego niezdolnością władzy rozumu do poznawczego ujęcia transcendentnej realności. „Mimo dynamicznych określeń (funkcja, syntetyczna aktywność, itd.), których [...] używa Kant, jego dowodzenia opierają się wyłącznie na nieruchomych uwarstwieniach warunków *a priori*, na logicznie koniecznej hierarchii »form« i »reguł«. W tej kwestii neokantyści z Marburga słusznie zauważyli: *Krytyka czystego rozumu* jest przede wszystkim [...] metodologią rozumu. Kant nie zdołał wyeliminować ze swego umysłu fermentu wolfianizmu – poprzestał na statycznej analizie; w jego wypadku rozważanie »transcendentalne«, z którego mogła, jak sądzi Fichte, wypłynąć zdobywczą afirmacja *aktu*, zamknęło się w drobiazgowym i ostatecznym ustaleniu *formy*”<sup>131</sup>. Nie znaczy to jednak, że taki stan rzeczy Kant uznaje za swe ostateczne słowo w kwestii możliwości metafizycznej afirmacji. Wręcz przeciwnie, Maréchal stoi na stanowisku, że choć Kantowi nie uda

<sup>128</sup> Por. J. Maréchal: *Problème des rapports entre foi et raison*, s. 22. KADOC, VII-80, boîte 18.

<sup>129</sup> Por. ibidem. Podobną opinię wyraża Maréchal w *Zeszytach 4.*, pisząc: „Idee, mówiąc precyzyjnie, nie dają nam poznania ani przedmiotu transcendentnego, ani też przedmiotu empirycznego; ich właściwa funkcja jest metodologiczna – »heurystyczna« lub »regulatywna« – [...]; dotyczy ona właściwego rozkładu samego myślenia”. J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 32.

<sup>130</sup> Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 270–271.

<sup>131</sup> J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 308.

się przewyciężyć agnostycznych konkluzji swej filozofii, to jednak w *Krytyce praktycznego rozumu* oraz *Krytyce władzy sądszenia* szuka on sposobu zażegnania owego poznawczego impasu w kwestii realności, a rozwój całego jego myślenia ujawnia pewne aspekty dynamizmu stymulującego dalszą ewolucję koncepcji królewieckiego filozofa.

#### 4.2.2.4. Podmiotowy dynamizm w filozofii Kanta

Bez wątpienia, zarzut nieuwzględnienia wewnętrznego dynamizmu podmiotowych struktur poznawczych sytuuje się w samym centrum Maréchalowskiej krytyki filozofii Kanta. Belgijski jezuita artykułuje go zresztą wyraźnie nie tylko w konkluzji swego *Zeszytu 3.*, lecz także już wcześniej, w swych wykładach z Romiley (1914–1915)<sup>132</sup>, a nawet w 1906 roku, zarzucając Kantowi w tekście *Problème des rapports entre foi et raison*, że izoluje treść świadomości od wewnętrznego ruchu intelektu wynoszącego ową treść w kierunku pozapodmiotowego celu<sup>133</sup>. W konsekwencji więc, rozwijane przez Maréchala w *Zeszytach 3.* studium filozofii Kanta uwieńczone zostaje tezą, że, jak pisze James I. Conway, myśliciel z Królewca „nie zdołał rozwiązać drugiej antynomii, ponieważ nie zdał sobie sprawy z roli celowości i intelektualnego dynamizmu w obiektywnej wiedzy”<sup>134</sup>. Tego rodzaju teza rodzi natychmiast pytanie, czy rzeczywiście Kant nie był świadom roli, jaką w jego filozofii mogłaby odegrać idea wewnętrznego dynamizmu – pytanie tym bardziej uzasadnione, że z podobną ideą musiał się zetknąć przy okazji studium filozofii Leibniza<sup>135</sup>. „Oczywiście – stwierdza Maréchal, prezentując swą koncepcję dwóch dróg krytyki – dynamiczny stosunek podmiotu i przedmiotu wcale nie przeszedł w jego oczach niezauważony [...] – jego wyobrażenia, jeżeli nie jego poddane refleksji myślenie, była nasycona dynamizmem. Dlaczego nie wyciągnął wszystkich wniosków z tych przesłanek? [...] Kant – od-

<sup>132</sup> W przesłanym Albertowi Miletowi fragmencie swego wykładu z Romiley Maréchal pisze: „Pierwszymi źródłami fenomenalistycznego agnostycyzmu Kanta są: zbyt radykalne oddzielenie empirycznego fenomenu od noumenu – stąd wartość obiektywna ograniczona do samych »przedmiotów doświadczenia« (agnostycyzm). Zapoznanie roli aktywnej celowości w samej konstytucji »przedmiotów«. Stąd radykalny fenomenalizm spekulatywnego rozumu”. J. Maréchal: *Jugement „scolastique” concernant la racine de l’agnosticisme kantien (Romiley, 1914)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 282.

<sup>133</sup> Por. J. Maréchal: *Problème des rapports entre foi et raison...*, s. 29, boîte 18.

<sup>134</sup> J.I. Conway: *Maréchal Joseph*. In: *The encyclopedia of philosophy*. Ed. P. Edwards. Vol. 5. New York–London 1967, s. 158.

<sup>135</sup> W *Zeszytach 4.* Maréchal przekonuje, że Kant nie tylko znał dynamiczne aspekty doktryny Leibniza, lecz także zbliżył się do owej doktryny w sposób, który umożliwił później pełniejsze przetransponowanie owego Leibnizjańskiego dynamizmu na płaszczyznę pokantowskiego idealizmu. Por. J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 125–130.

powiada belgijski jezuita – nie docenił istotnej roli, jaką aktywna celowość podmiotu odgrywa w samym konstytuowaniu immanentnego przedmiotu, i zaniedbanie to częściową niemocą dotyka jego metodę [...]. Można by powiedzieć, że w czasie podświadomego kształtowania się jego doktryny zwalczają się dwa wpływy. Z jednej strony sama siła wewnętrznej oczywistości ciągnie Kanta ku dynamicznej koncepcji poznania: całe nasze poznanie intelektualne mierzy on – nieosiągalnym zresztą – ideałem intelektualnej intuicji, w pełni spontanicznej i całościowo wytwarzającej swój przedmiot [...]. Z drugiej wszakże strony, formułując swe konkluzje, wydaje się ponownie opanowany statycznym i abstrakcyjnym duchem racjonalizmu kartezjańsko-wolfiańskiego, zasklepiając się na nowo w sztywnym punkcie widzenia »formy« [...]. W tym wypadku najwyższa zasada syntetyczna – jedność apercepcji – [...] staje się czysto abstrakcyjną oznaką jedności. Krzepną również w ogólnych zarysach funkcje kategorialne, a cały problem poznania kurczy się do terminów prostego problemu jedności formalnej. Ale czy przedmiot – nawet Kantowski przedmiot zjawiskowy – da się wyjaśnić, jako przedmiot właśnie, samą swą jednością formalną? [...] Obstawiając przy takich, a nie innych sformułowaniach, których używa Kant – konkluduje Maréchal – cofnie się zatem *Krytykę* ku racjonalistycznej ideologii [...] lub też skieruje się ją ku teorii poznania, której jądrem będzie intuicja »ruchu« bądź immanentnego »stawania się«, to znaczy dynamicznego stanu przedmiotu w podmiocie”<sup>136</sup>. Co więcej, ślady takiej właśnie dynamicznej intuicji odnajduje Maréchal w filozofii Kanta mimo swych kierowanych pod jego adresem zarzutów. Daje temu wyraz jeszcze w *Zeszytach* 3., badając rozwój myśli królewieckiego filozofa w ramach *Krytyki praktycznego rozumu* oraz *Krytyki władzy sądzienia*.

Analizując treść *Krytyki praktycznego rozumu*, Maréchal zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że w pierwszej z owych dwóch krytyk idee czystego rozumu nie zyskują żadnej nowej, dosięgającej noumenalnej rzeczywistości, formy naoczności – nie są tym samym konstytutywne dla koniecznego przedmiotu poznania teoretycznego. Belgijski jezuita zaznacza jednak, że jako postulaty praktycznego rozumu, a więc z perspektywy praktycznej, są one konstytutywne dla działania woli (zwłaszcza moralnego) i w owym działaniu niejako pozyskują realność, choć w teoretycznym subiektywnym i uwarunkowanym zakresie<sup>137</sup>. Podobnie w wypadku

<sup>136</sup> J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki...*, s. 73–75.

<sup>137</sup> Por. J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 274–275, 305–306. „Wszystkie one – pisze Kant o postulatach praktycznego rozumu – wypływają z zasady moralności, niebędącej postulatem, lecz prawem, przez które rozum bezpośrednio determinuje wolę [...]. Te postulaty nie są teoretycznymi dogmatami, lecz założeniami przyjętymi z konieczności praktycznego względu, nie rozszerzają więc wprawdzie poznania spekulatywnego, ale nadają ideom rozumu spekulatywnego w ogólności (za pośrednictwem ich związku z tym, co prak-

*Krytyki władzy sądzenia*, którą, zdaniem Maréchala, Kant pomyślał jako swoiste zapośredniczenie między intelektualnym rozumieniem i wolitywnym chceniem<sup>138</sup>. Belgijski jezuita podkreśla, że Kant upatruje w teleologicznym i estetycznym użyciu owej władzy sądzenia zdolności aktywnego wiązania empirycznych fenomenów z uchwyconym w naturze, formalnym porządkiem celowościowym, zgodnie z kluczowym rozpoznaniem woli, która w porządku celów – obiektów swego dążenia – wyróżnia także te (zwłaszcza o charakterze moralnym) przekraczające porządek eksperymentalny i sięgające płaszczyzny noumenalnej<sup>139</sup>. Oczywiście, ujawniający się dzięki władzy sądzenia celowościowy, dążeniowy dynamizm woli, transcendujący porządek fenomenalny w sferę noumenalnej celowości – podobnie zresztą, jak w wypadku urealnijającej idee transcendentalne praktycznej aktywności rozumu – nie ma dla Kanta koniecznej wartości obiektywizującej na płaszczyźnie teoretycznej. „Pojęcie celowości przyrody – stwierdza Kant – [przejawiającej się] w jej wytworach okazuje się pojęciem nieodzownym dla ludzkiej władzy sądzenia w odniesieniu do przyrody, ale [takim, które] nie dotyczy określenia samych przedmiotów, a zatem subiektywną zasadą rozumu dla władzy sądzenia, która to zasada jako regulatywna (nie konstytutywna) jest dla naszej ludzkiej władzy sądzenia tak samo koniecznie ważna, jak gdyby była zasadą obiektywną”<sup>140</sup>. Mając to na uwadze, Maréchal podkreśla: „Świadome zastosowanie zasady celowości do przedmiotów empirycznych dokonuje się w sądzie. Władza sądzenia nie jest tu »determinująca« i nie konstytuuje,

tyczne) obiektywną realność”. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Przełożył oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki. Warszawa 1984, s. 212–213, część 1, ks. 2, rozdz. 2, VI.

<sup>138</sup> „Między naszymi dwoma wielkimi władzami spekulatywnymi – pisze Maréchal – między rozumieniem (*Verstand*), władzą konstytuującą pojęcia, a rozumem (*Vernunft*), władzą tworzącą idee transcendentalne, narzuca się trzecia władza, [...] władza używania pojęć w sądach, »władza sądzenia« (*Urteilskraft*) [...]. Jest zatem miejsce, aby założyć, że paralelizm terminów skrajnych (poznanie – rozumienie, wola – rozum) rozciąga się aż do władz pośrednich, to znaczy do »władzy sądzenia«, granicznej między rozumieniem a rozumem, zawierającej ze swej strony »zasadę *a priori*«, która nie pozostaje bez żadnego związku z poczuciem przyjemności lub bólu, umieszczonym między czystym poznaniem, a czystym chceniem”. J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 289.

<sup>139</sup> Por. ibidem, s. 287–293, 300–303. „Z perspektywy trzeciej *Krytyki* – wyjaśnia Justyna Nowotniak [...] działanie świadomości to działanie celowe. Celowość jest znowu synonimem działania niemechanicznego, wszelako takiego, które wchodzi w interakcje z siłami przyrody. Celowość zawiera z jednej strony pierwiastek wolnego kształtowania i idealnego dążenia, z drugiej – sama jest czymś w rodzaju sił przyrody, przyrody ożywionej”. J. Nowotniak: *Różne strony zmysłowości w filozofii Kanta*. Warszawa 2009, s. 31.

<sup>140</sup> I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki. Warszawa 1964, s. 460, § 76. W innym miejscu, w odniesieniu do celu ostatecznego, Kant pisze również: „Cel ostateczny jest jedynie pojęciem naszego praktycznego rozumu i nie daje się wywnioskować z danych doświadczenia dla teoretycznego wydawania sądów o przyrodzie ani odnieść do jej poznania. Nie jest możliwe [inne] użytkowanie tego pojęcia jak tylko dla praktycznego rozumu podług praw moralnych”. Ibidem, s. 460, § 88.



mówiąc precyzyjnie, nowych przedmiotów – fenomeny zostały jej przedstawione już jako »przedmioty«; jej rola ogranicza się do projektowania na te przedmioty – *wtórnie i refleksywnie – ogólnej zasady celowości*”<sup>141</sup>. Widać zatem wyraźnie, że belgijski jezuita, akcentując wskazaną przez Kanta niezdolność władzy sądenia do konstytutywnego, obiektywizującego ujęcia owej celowości, podtrzymuje tezy, które stawia między 1906 a 1914 rokiem, kreśląc swój ogólny plan przekroczenia agnostycyzmu filozofa z Królewca<sup>142</sup>. W tym kontekście wydaje się również, że wnioski, które sformułował Maréchal w *Zeszytach* 3., wnioski pogłębiające owe tezy, zbiegają się ostatecznie z tymi, które wiele lat później sformułuje Emerich Coreth, pisząc: „W całości pozostaje jednak *Krytyka władzy sądenia* najbardziej wątpliwym spośród głównych dzieł Kanta. Problem, którego rozwiązanie postawił sobie wyraźnie za zadanie, mianowicie przewyżczenie dwoistości teoretycznego i praktycznego rozumu, konieczności i wolności, pozostaje nierozwiązany. Także pojęcie celu pozostaje ideą naszego myślenia, która nie przekracza świata widzialnego, nie dosięga rzeczywistości. Tym samym Kant zniża się do samej tylko *Krytyki czystego rozumu*, nie uzyskując i nie doceniając metafizycznych wymiarów *Krytyki praktycznego rozumu*. Problem pozostaje otwarty – i właśnie przez to staje się wyznacznikiem dalszego rozwoju zagadnienia w idealizmie”<sup>143</sup>. Ów rozwój bada Maréchal w czwartym zeszytach *Punktu wyjścia metafizyki* i dostrzega go wyraźnie w późniejszych losach filozofii Kantowskiej, która, w miarę jak otwiera się na ideę dynamizmu, zmierza, w jego przekonaniu, coraz bardziej w stronę metafizyki.

#### 4.2.2.5. Kwestia Kanta ewolucji ku metafizyce

Fakt, że Maréchal w centrum interpretacji filozofii Kanta stawia problem dynamizmu, zdaje się w pełni zrozumiały, jeśli wziąć pod uwagę, że problem ten od samego początku naukowej działalności belgijskiego jezuity orientuje jego badania na wielu różnych płaszczyznach. Co więcej,

<sup>141</sup> J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 293.

<sup>142</sup> Por. J. Maréchal: *Jugement „scolastique” concernant la racine de l’agnosticisme kantien...*, s. 283. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że niezależnie od faktycznej trafności postawionej przez Maréchala diagnozy centralnych problemów filozofii Kanta, jego interpretacja wpisuje się w ogólne nastawienie, które trafnie zdiagnozował Andrzej J. Noras, komentując słowa Windelbanda: „»[...] stoimy przed pytaniem: co powinno stać się z krytycyzmem?«, odpowiedź na tak postawione pytanie – ważna również dzisiaj – wyklucza [...] wszelką ortodoksję w odczytywaniu myśli Kanta. Nie jest to więc pytanie o Kanta, ale o możliwość wykorzystania jego filozofii krytycznej do rozwiązania problemów filozofii”. A.J. Noras: *Metafizyka Kanta w interpretacji Nicolai Hartmanna*. W: *Kant a metafizyka...*, s. 177.

<sup>143</sup> Por. E. Coreth, H. Schöndorf: *Filozofia XVII i XVIII wieku*. Tłum. P. Gwiazdecki. Kęty 2006, s. 223.

prowadzona w *Zeszytach 1.* i *Zeszytach 2.* refleksja historyczno-teoretyczna utwierdza Maréchalą w powziętym już znacznie wcześniej przekonaniu o kluczowej roli, jaką dynamiczny aspekt systemu Tomasza z Akwinu odegrał w rozwoju myśli europejskiej, a wcześniejszy kontakt z filozofią Blondela, którą interpretuje w duchu głębokiej jedności z tomizmem, potwierdza mu z całą ostrością epistemologiczny charakter dynamizmu woli, jako władzy ściśle sprzęgniętej ze sferą racjonalną. Nic więc dziwnego, że obserwując w systemie Kanta z jednej strony teoretyczną niezdolność statycznych struktur racjonalnych do afirmacji noumenalnej rzeczywistości, z drugiej natomiast – w wypadku praktycznego użycia rozumu – jego dynamiczną skłonność ku owej rzeczywistości, dostrzega Maréchal również sposób zasypania przepaści oddzielającej oba porządki oparty na koncepcji integracji sfery racjonalnej i wolitywnej w dynamicznym dążeniu podmiotu ku noumenalnemu celowi. W ten sposób powracają w Maréchalowskim *Zeszytach 3.* kluczowe tezy ze sformułowanego już między 1906 a 1914 rokiem ogólnego zarysu projektu przekroczenia Kantowskiego agnostycyzmu – tym razem zostają jednak wyartykułowane w sposób systematyczny i osadzone w całym kontekście badań historyczno-filozoficznych nad ewolucją głównego problemu epistemologicznego. Jednocześnie Maréchal zdaje sobie doskonale sprawę z faktu, że próba dynamicznego i zarazem metafizycznego rozwiązania Kantowskiego dualizmu rozumu teoretycznego i praktycznego, aby nie była tylko sztuczną nadbudową, arbitralnie narzuconą na system, do którego *de facto* nie przystaje, musi odnaleźć w owym systemie podstawową podatność – skłonność ku rozwiązaniu, które proponuje. Z tego też względu Maréchal nie poprzestaje na analizie podstawowych przejawów dynamizmu w *Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce władzy sądenia*, lecz szuka źródłowej skłonności ku metafizyce, która miałaby się ujawniać w dalszym rozwoju myśli Kanta<sup>144</sup>. Poszukiwania te prowadzi głównie w ramach czwartego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*, choć stanowi on dopiero finalny, nie w pełni zresztą ukończony efekt owych poszukiwań. Trzeba bowiem pamiętać, że *Zeszyt 4.*, zredagowany pierwotnie w ramach pierwszej, nieopublikowanej wersji *Punktu wyjścia metafizyki* z 1917 roku, a następnie poprawiany, uzupełniany i przeredagowywany przez Maréchalą z przerwami aż do jego śmierci w 1944 roku, ukazuje się ostatecznie trzy lata później w wersji niedokończonej. Na taki stan rzeczy składa się kilka

<sup>144</sup> Skłonność ta jest zresztą, jak się wydaje, w mniejszym lub większym stopniu obecna w całej Kantowskiej filozofii. „Kant – zauważa Andrzej J. Noras – potwierdza [...] nieuchronność metafizyki, a zarazem wiąże ją z koniecznością przewyższenia jej dogmatyzmu [...]. Z perspektywy bowiem filozofii myśliciela z Królewca dogmatyzmem jest każdy rodzaj postępowania bez uprzedniego zbadania władz poznawczych – innymi słowy, każda filozofia, która nie wiąże się z krytyką rozumu”. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 41.

przyczyn. Przede wszystkim więc, jak pisze Philippe Dalleur, w 1923 roku *Zeszyt 4.* nie otrzymuje *imprimatur* i musi zostać przepracowany<sup>145</sup>. Tymczasem plan, który zamierza wykonać w jego ramach Maréchal, jest bardzo ambitny. Zakłada on nie tylko drobiazgową analizę dzieł filozofii samego Kanta – analizę zorientowaną na wychwycenie rozmaitych symptomów jej metafizycznego ciężenia, co samo w sobie jest już nie małym wyzwaniem – lecz także studium wpływów, jakie filozofia ta wywarła na dalsze dzieje pokantowskiego idealizmu. Jeżeli dodać do tego fakt, że publikacja trzech pierwszych zeszytów – w tym zwłaszcza *Zeszytu 3.*, postrzeganego w niektórych środowiskach jako zbyt sprzyjający Kantowi<sup>146</sup> – wywołała liczne, omawiane już, kontrowersje, wymuszając niejako zawieszenie prac nad *Zeszytem 4.* i wcześniejsze wydanie kluczowego *Zeszytu 5.*, to okaże się, że systematyczną pracę nad koncepcją Kantowskiej ewolucji ku metafizyce podejmuje Maréchal dopiero w ostatniej kolejności. Tymczasem niedługo po publikacji *Zeszytu 5.* zaczyna się w jego życiu szczególnie trudny czas, związany głównie z nasilającymi się problemami zdrowotnymi. „We wrześniu 1927 roku – pisze André Hayen – sekcja filozoficzna scholastykatu z Louvain [to znaczy kolegium zakonnych jezuitów – A.R.B.] przenosi się do Eegenhoven. Pozornie ów transfer nie miał w żaden sposób zmienić biegu życia Maréchala. Jednakże rytm jego publikacji zostanie spowolniony. Jego zdrowie staje się coraz bardziej niepewne. To dlatego, jako członek Towarzystwa Filozoficznego z Louvain od 1932 roku, nie będzie mógł uczestniczyć w żadnym z jego spotkań”<sup>147</sup>. Już wcześniej, bo w 1929 roku, pod naciskiem zaleceń lekarskich musi Maréchal zawiesić wszelkie nauczanie i choć później, od 1930 roku, przez cztery lata prowadzi jeszcze kurs z historii filozofii, to jednak w 1935 roku stan zdrowia nakazuje mu definitywnie zarzucić działalność dydaktyczną<sup>148</sup>. Kontynuuje oczywiście – choć w ograniczonym zakresie – badania, publikuje, odpowiada na nadchodzące listy, a w 1938 roku zostaje za swą działalność naukową uhonorowany przez Belgijską Akademię Królewską nagrodą dziesięciolecia z filozofii<sup>149</sup>. Mimo to, jak zauważa Hayen, „jakiś cień melancholii zdaje się okrywać ostatnie lata jego życia. Doświadcza on, czasem boleśnie, poczucia niedopełnienia swego dzieła”<sup>150</sup>. Poczucie to nasila się szczególnie w 1940 roku, gdy następuje inwazja wojsk niemieckich na Belgię. W pierwszych bowiem dniach niemieckiej okupacji, na skutek pożaru, który wybucha

<sup>145</sup> P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*. Roma 1997, s. 22.

<sup>146</sup> Taki zarzut podnosi przeciw Maréchalowi między innymi Jacques Maritain. Por. J. Maritain: *Note à propos des „Cahiers” du R.P. Maréchal...*, s. 418–420.

<sup>147</sup> A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 12.

<sup>148</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 1–15.

<sup>149</sup> Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 12.

<sup>150</sup> Ibidem, s. 13.

w kolegium filozoficznym, traci Maréchal praktycznie całe swe zaplecze naukowe – nie tylko książki i zbierane latami notatki oraz wypiski z rozmaitych dzieł, lecz także część wyników swej pracy nad ostateczną redakcją *Zeszytu 4*.<sup>151</sup> Ewakuowany z powrotem do swego dawnego kolegium zakonnego przy ulicy Récollets – teraz już teologicznego kolegium jezuitów w Louvain, gdzie zresztą pozostanie aż do śmierci – próbuje, korzystając z pomocy niedostosowanej do badań psychologicznych i filozoficznych biblioteki, odtworzyć i posunąć naprzód rezultaty swej pracy nad *Zeszytem 4*.<sup>152</sup> Jednak stan jego ducha najlepiej oddaje następujący fragment listu pisanego w 1943 roku do Enrica G. Càrpaniego: „Poważna i nieuleczalna dolegliwość serca, wraz z wszystkimi komplikacjami, które za tym idą, skazuje mnie na życie mocno wycofane; jedynymi możliwymi dla mnie pracami są te, do których dokumentację znajduję w domu. Ta możliwość została jeszcze ograniczona przez pożar naszego kolegium filozoficznego [...]: laboratoria i biblioteki wydziału filozofii, książki oraz notatki profesorów – stwierdza belgijski jezuita – zostały zniszczone”<sup>153</sup>. I dodaje: „Uważam moją karierę naukową za wirtualnie zamkniętą”<sup>154</sup>.

Jaki kształt przyjmuje zatem, ostatecznie, *Zeszyt 4*? Otóż biorąc pod uwagę straty poniesione w wyniku pożaru w Eegenhoven, a także fakt, że pracę nad jego wykończeniem przerwała Maréchalowi śmierć, belgijski jezuita nie zdołał nadać swemu dziełu w pełni satysfakcjonującej go postaci<sup>155</sup>. „Część odnosząca się do systemu Kanta – pisze John V. Flynn – została wykończona, ale ta dotycząca postkantyzmu, zawiera wcześniejsze manuskrypty, które Maréchal planował rozwinąć jeszcze przed publikacją”<sup>156</sup>, a które już po jego śmierci dołączyli do całości wydawcy *Zeszytu 4*, pozostawiając je w takiej formie, w jakiej wyszły spod pióra Maréchala<sup>157</sup>. W konsekwencji więc owa druga, poświęcona przede

<sup>151</sup> Por. ibidem.

<sup>152</sup> Por.: ibidem; P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 23.

<sup>153</sup> List Josepha Maréchala do Enrica G. Càrpaniego, 16 stycznia 1943 roku. In: *Correspondance Càrpani – Maréchal*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> Do zachowanego wśród materiałów pozostałych po Maréchalu manuskryptu *Zeszytu 4* dołączył belgijski jezuita notkę na wypadek zgonu, z dopisaną na niej, na osiem dni przed śmiercią (3 grudnia 1944 roku), uwaga, że obowiązuje ona również w odniesieniu do aktualnego stanu manuskryptu (por. J. Maréchal: *Manuscrit inédit du Cahier 4*. KADOC, VII-80, boîte 15. [Notka dołączona]). „Ten manuskrypt – pisze Maréchal – jest wyłącznie pierwszą, prowizoryczną redakcją, która wymaga całego literackiego oczyszczenia: korekty zdań i stylistycznego pośpiechu, wyostrenia fragmentów kluczowych, usunięcia powtórzeń, być może również poważniejszych przeróbek, a tu i ówdzie wykończenia idei. Dolegliwości [*fatigue*] głowy uniemożliwiają mi przebrnięcie przez ten pośredni stan manuskryptu. Życzę sobie, aby nic z tego nie zostało opublikowane”. Ibidem.

<sup>156</sup> J.V. Flynn: „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 4*: „*Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*”. By Joseph Maréchal S.J. „Thought” 1948, vol. 23, s. 359.

<sup>157</sup> Por. [A.L.]: „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 4*. By Joseph Maréchal S.J. „Studies” 1947, vol. 36, s. 374.

wszystkim analizie filozofii Johanna Gottlieba Fichtego, część nie jest tak precyzyjna, przejrzysta i dopracowana pod względem stylu oraz rozmaitych detali wykładu, jak część poświęcona filozofii Kanta<sup>158</sup>. Ta ostatnia wyróżnia się zresztą nie tylko wyjątkową dbałością o szczegóły i o jakość analiz, lecz także innym niż do tej pory ujęciem myśli filozofa z Królewca. W *Zeszycie 3.*, jak zauważa Flynn, belgijski jezuita „uporał się z filozofią Kanta, ale biorąc pod uwagę głównie *Krytykę czystego rozumu*. Teraz, w pierwszej sekcji obecnego tomu [czyli *Zeszytu 4.* – A.R.B.] Maréchal bada tę samą filozofię, ale z wieloma dodatkami dającymi wyobrażenie o systemie Kanta jako o całości. Międzyrelacje i jedność trzech wielkich *Krytyk* – stwierdza Flynn – przedstawione są z godną podziwu jasnością. Przebieg rozwoju Kantowskiego myślenia po 1781 roku, aż do *Opus postumum* włącznie, jest opisany z bogactwem szczegółów”<sup>159</sup>. Nie jest to spowodowane jedynie poznawczym pogłębieniem samego tematu, lecz także, jak się wydaje, dalszym rozwojem Maréchalowskiego rozumienia doktryny filozofa z Królewca. Ten właśnie aspekt akcentuje Édouard Dirven, zwracając uwagę na dysproporcję, jaką można zaobserwować w *Zeszycie 3.*: „Po sumiennym uszczegółowieniu następujących po sobie faz ewolucji przedkrytycznej, po drobiazgowym studium rozmaitych aspektów i poziomów *Krytyki czystego rozumu* – dokładnie trzydzieści stron [...] zostaje poświęconych dwóm pozostałym *Krytykom* [...]. Ta luka wypełniona zostaje w *Zeszycie 4.* Skąd jednak – pyta Dirven – bierze się ta różnica w rozłożeniu akcentów? [...] Maréchal – odpowiada – przeszedł od koncepcji statycznej do dynamicznej wizji doktryny *Krytyk*. Wydał się najpierw ujmować ją jako system wykończony i dlatego statyczny; teraz – redagując *Zeszyt 4.* [...] – postrzega ową doktrynę jako zasadniczo ewoluującą”<sup>160</sup>, co należy rozumieć w takim sensie, że o ile na etapie *Zeszytu 3.* postulował dla niej dynamiczne rozwiązanie, widząc ku temu przesłanki w *Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce władzy sąđenja*, o tyle w *Zeszycie 4.* całą doktrynę Kanta interpretuje już jako systematycznie zmierzającą ku dynamicznej metafizyce. Wiąże się to z faktem, że Maréchal, jak przekonuje Dirven, lepiej zrozumiał metafizyczny zasięg Kantowskiego dzieła, które w *Zeszycie 3.* postrzegał jeszcze głównie przez pryzmat *Krytyki czystego rozumu*, widząc w niej propedeutykę metafizyki, niezdolną jednak do jej osiągnięcia<sup>161</sup>. „Inna jest interpretacja *Zeszytu 4.* Tu – przekonuje Dirven – krytyka i metafizyka są wewnętrznie połączone. Całość jest opracowana ze względu na aspekt systematycz-

<sup>158</sup> Por. ibidem.

<sup>159</sup> J.V. Flynn: „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier 4: „Le système idéaliste chez Kant et les postkantians”*. By Joseph Maréchal S.J. ..., s. 359.

<sup>160</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S.J.* Paris–Bruges 1965, s. 64–66.

<sup>161</sup> Por. ibidem, s. 68.



ny [...]. Potwierdzona przez Maréchala przepaść, która istniała między kantyzmem a tomistycznym realizmem, nie została zasypana. Tak jak autor sygnalizował ją w konkluzji *Zeszytu 3.*, tak też istnieje ona w 1944 roku. Być może w 1923 roku [w chwili wydania *Zeszytu 3.* – A.R.B.] nie wiedział on jeszcze dokładnie, do jakiego jej punktu mógłby się zbliżyć. W 1944 roku widzi to lepiej<sup>162</sup>. Jak stwierdza Dirven, „kantyzm jest zatem dla Maréchala ideą postępującą ku ostatecznemu rozwiązaniu. To rozwiązanie – metafizyczna afirmacja, tak droga Maréchalowi – nigdy nie zostanie osiągnięte. Ale coraz wyraźniej przeżywane i integrowane, będzie miało jakby swój przedsmak w *Opus postumum* niemieckiego filozofa”<sup>163</sup>. I właśnie to dzieło w szczególnie sposób skupi uwagę Maréchala w pierwszej, wykończonej części *Zeszytu 4.*

#### 4.2.2.6. Konstrukcyjny idealizm

Chcąc właściwie zrozumieć istotę Maréchalowskiej interpretacji filozofii Kanta, którą zaproponował belgijski jezuita w pierwszej części *Zeszytu 4.*, trzeba również uwzględnić fakt, że owa interpretacja jest poprzedzona wcześniejszym, oryginalnym studium Kantowskiego dynamizmu, opublikowanym przez Maréchala już w 1939 roku, pod tytułem *L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant (Dynamiczny aspekt Kanta metody transcendentalnej)*. Studium to zostanie później rozbudowane i poszerzone o dodatkowe aspekty, tworząc sam rdzeń analizy kantyzmu w ramach *Zeszytu 4.* Właśnie w tym tekście Maréchal po raz pierwszy tak szczegółowo bada dynamiczny aspekt filozofii Kanta ujawniający się w *Opus postumum*. Przede wszystkim więc, jak stwierdza, „jedynie masa wstępnych manuskryptów, której nadano zbiorową nazwę *Opus postumum*, zachowała ślad przesunięcia dokonanego [...] przez krytyczne myślenie Kanta w kierunku nowej [dynamicznej – A.R.B.] pozycji równowagi”<sup>164</sup>. Owo przesunięcie wiąże się z faktem, że, w przekonaniu belgijskiego jezuity, myślenie filozofa z Królewca – jak wynika z *Opus postumum* – w ostatnich latach jego życia przyjmowało postać konstrukcyjnego idealizmu<sup>165</sup>. Ten „nowy idealizm formalny Kanta – stwierdza

<sup>162</sup> Ibidem.

<sup>163</sup> Ibidem, s. 67. W podobny sposób pisze o tym Mirosław Żelazny, zwracając uwagę na fakt, że „zwieńczeniem systemu kantowskiego miało być nieukończone dzieło *Übergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften zur Physik (Przejście od wstępnych zasad metafizycznych przyrodoznawstwa do fizyki)*, znane z zachowanych fragmentów wydanych przez Adickesa pod tytułem *Opus postumum*”. M. Żelazny: *Problem metafizyki w filozofii Kanta*. W: *Kant a metafizyka...*, s. 15.

<sup>164</sup> J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1939, nr 42, s. 367–368.

<sup>165</sup> Por. ibidem, s. 371.

Maréchal – mocno zacieśnia jedność jego filozofii, redukując źródłową dwoistość między *a priori* zmysłowości [...] i *a priori* rozumienia, której *Krytyka czystego rozumu* pozwalała istnieć [...]. Jednocześnie *Opus postumum* wiązuje formy i naoczności *a priori* zmysłowości ze spontanicznością transcendentalnego podmiotu<sup>166</sup>. Jak to rozumieć? Ową myśl rozwija Maréchal w *Zeszytach* 4., zwracając najpierw uwagę na te fragmenty dzieła Kanta, w których niemiecki filozof podkreśla, że percepcje (*Wahrnehmungen*) zmysłowe (elementarne przedstawienia empiryczne) – efekt wpływu motorycznych sił materii na zmysłowość – same zachodząc źródłowo w podmiocie dzięki jego konstrukcyjnej spontaniczności, nie dostarczają doświadczeniu (*Erfahrung*) koniecznego materiału pozwalającego osiągnąć mu swój szczyt; doświadczenie znajduje go nie w pozyskanej materii, lecz w tym, co rozumienie konstruuje za pośrednictwem elementu formalnego naoczności zmysłowej<sup>167</sup>. Owym konstruktem jest fenomen, a jego konstrukcyjnym elementem formalnym są czas i przestrzeń – aprioryczne formy naoczności<sup>168</sup>. Maréchal zwraca jednak uwagę na fakt, że ów fenomen, który Kant określa w *Opus postumum* jako subiektywną modyfikację działania, jakiego dokonuje zmysłowy przedmiot na podmiocie, jawi się *de facto* w podwójnym wymiarze: jako fenomen bezpośredni, czyli taki, który jest dany empirycznie (*a posteriori*), stanowiąc aktywną mobilizację elementarnych sił psychofizjologicznych podmiotu; jako fenomen pośredni, odpowiadający finalnemu, konceptualizowalnemu stanowi obiektywnej modyfikacji zmysłu dzięki wprowadzeniu, *a priori*, elementarnej danej w czas i w przestrzeń<sup>169</sup>. Czym skutkuje tak pomyślany sposób podwójnego ujęcia fenomenu? Przede wszystkim znaczną modyfikacją w sposobie rozumienia rzeczy samej w sobie. Chodzi tu zwłaszcza o ów fenomen drugiego stopnia. „Fenomen pośredni» – pisze Maréchal – (ten, który nazwaliśmy w *Zeszytach* 3. »przedmiotem fenomenalnym») kryje logicznie, w swym znaczeniu obiektywnym, ideę »rzeczy niepoznawalnej w sobie« [...]. »Rzecz sama w sobie [...] – stwierdza, cytując Kanta – nie oznacza innego przedmiotu niż ten sam, który, roz-

<sup>166</sup> Ibidem, s. 369–370.

<sup>167</sup> Por.: J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 245; I. Kant: *Opus postumum*. Edited, with an introduction and notes, by E. Förster. Translated by E. Förster and M. Rosen. Cambridge 1993, s. 120–121, AK 22: 384.

<sup>168</sup> Por. J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 250, 261.

<sup>169</sup> Por. ibidem, s. 250–251. „Zjawienie się rzeczy w przestrzeni (i w czasie) – pisze Kant w *Opus postumum* – jest podwójnego rodzaju: po pierwsze [w postaci – A.R.B.] fenomenowi, korespondującego z przedmiotami, które my sami wprowadzamy *a priori* w przestrzeń, i to znaczenie jest metafizyczne; po drugie, [w postaci – A.R.B.] fenomenowi, który jest nam dany empirycznie (*a posteriori*), i to znaczenie jest fizyczne. Nazywamy to ostatnie: fenomenem bezpośrednim; to pierwsze – fenomenem pośrednim lub fenomenem fenomenowi”. I. Kant: *Opus postumum...*, s. 110, AK 22: 340.

ważany wyłącznie jako fenomen, jest oferowany naszym zmysłom«. W efekcie ogólnemu pojęciu fenomenowi odpowiada, jako jego racjonalny fundament, pojęcie rzeczy samej w sobie. Otóż, jaki jest racjonalny fundament »fenomenowi pośredniego«? Kant podkreśla to aż do przesady: immanentna aktywność transcendentального podmiotu<sup>170</sup>. Owo przekonanie Maréchal rozwija w następujący sposób, cytując i komentując fragmenty *Opus postumum*: „Rzecz sama w sobie, odpowiadając rzeczy przedstawionej jako fenomen, jest czystym bytem rozumowym (*Gedankending*) [...]«. W obiektywnym wytworzeniu fenomenowi [...] »nieokreślona rzecz sama w sobie (*objectum Noumenon*) jest tylko czystym myśleniem, którego funkcja polega na podtrzymaniu [zmysłowego] przedstawienia przedmiotu w ramach fenomenu [...]«. Rzecz sama w sobie [...] należy zatem przynajmniej do tej klasy przedmiotów problematycznych, do której zaliczają się »idee transcendentalne« [...]. Pojęcie rzeczy samej w sobie w *Opus postumum* – stwierdza Maréchal – oddala się więc od pierwotnego pojęcia »realności w sobie« tak silnie stawianego przeciw idealizmowi w *Krytyce czystego rozumu* i w *Prolegomenach*<sup>171</sup>. Nie znaczy to oczywiście, że owo pojęcie przestaje odgrywać w koncepcji Kanta jakąkolwiek rolę. „Sądzimy [...] – pisze Maréchal już w 1939 roku – że Kant nie przestał postulować istnienia »rzeczy samej w sobie«, jeśli nie jako źródła pewnego »transcendentálního poruszenia [*affection*]« ja, to przynajmniej jako metaracjonalnej zasady (być może immanentnej?), która zmusza aktywność naszego rozumienia do syntetycznego i dyskursywnego sposobu [działania – A.R.B.]. W każdym bądź razie rola rzeczy samej w sobie w *Opus postumum* błędnie wobec dominacji przyznanej prawie wyłącznie transcendentálnej aktywności podmiotu<sup>172</sup>.

Z ową aktywnością podmiotu wiąże Maréchal także ukonstytuowanie się form czystej naoczności (czasu i przestrzeni), które jako aprioryczne formy konstrukcyjne fenomenów, pozyskujących swój fundament (wedle *Opus postumum*) w zracjonalizowanej bądź co bądź treści rzeczy samej w sobie, podlegają podobnej racjonalizacji, związując się wprost ze spon-tanicznością rozumienia<sup>173</sup>. Tym samym przestrzeń i czas Kant postrzega, zdaniem Maréchala, nie jako obiektywne przedstawienia, lecz jako trans-

<sup>170</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 251.

<sup>171</sup> Ibidem, s. 285–289; por. I. Kant: *Opus postumum...*, s. 181–182, AK 22: 415–416.

<sup>172</sup> J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendental chez Kant...*, s. 370.

<sup>173</sup> Z tego też względu Maréchal, odwołując się do Kantowskiego stwierdzenia, uznającego fundamentalną treść poznania – rzecz samą w sobie – za czystą reprezentację własnej aktywności podmiotu (por.: J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 261; I. Kant: *Opus postumum...*, s. 176, AK 22: 37), podkreśla jednocześnie, że „powszechna forma naoczności zmysłowej (przestrzenność i czasowość) musi być konstruktem spontaniczności podmiotu; trzeba zatem, aby pochodziła ona *a priori* z rozumienia (*Verstand*) według zasady syntezy (*Zusammensetzung*) percepcji”. J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 261.

cententalne funkcje – formy *a priori* należące do hierarchii transcendentálnych warunków kierujących obiektywną apercpcją<sup>174</sup>. „Przedmiot, który pobudza zmysły – tłumaczy Maréchal stanowisko Kanta – jest niezdeternowanym X. Otóż element formalny fenomenu polega na pozycji przedmiotu w przestrzeni i w czasie. Jeśli abstrahujemy od materii fenomenu, on sam nie oferuje nam zatem niczego poza prostą pozycją przedmiotu pod ogólnymi zdeterminowaniami czasu i przestrzeni, które nie będąc same pojmowalne jako rzeczy w sobie, muszą być – jako czyste naczności – rodzajem fenomenu przedmiotu niezdeternowanego w sobie (X). A przedmiot w sobie – dodaje Maréchal – przyczyna poruszeń zmysłu, nie różni się [...] od aktywności, jaką podejmuje przedmiot na sobie samym”<sup>175</sup>. Tak więc, okazuje się, że wedle przyjętej przez Maréchala interpretacji *Opus postumum*, „cała formalna treść *ja* poznającego jest zatem, w oczach Kanta, pozycją (*Setzung*), lub raczej autopozycją, *ja*. Autopozycją jako *aktem* jednoczącym i w takiej samej mierze autopozycją jako *formą* jedności, to znaczy: pierwotną refleksją aktu nad samym sobą”<sup>176</sup>. W konsekwencji więc w ujęciu Kanta, jak przekonuje Maréchal, począwszy „od wyższej apercpcji aż do empirycznego poruszenia, obiektywne »pozycje« wykonywane [*effectuées*] przez podmiot uwarstwiają się jako tyleż »autopozycji częściowych«, pod egidą »autopozycji« pierwotnej – czystej »świadomości siebie“<sup>177</sup>, która ostatecznie odsłania się w koncepcji filozofa z Królewca jako podmiot samostwórczy. Maréchal podkreśla to wyraźnie, stawiając w tym kontekście kluczowe pytanie: „Czy w ten sposób, czyniąc z syntetycznej zasady naszych poznań samostwórczy podmiot wszystkich obiektywnie obecnych w naszym myśleniu formalnych determinacji, nie zbliża się własności spekulatywnego rozumu do własności rozumu praktycznego?”<sup>178</sup>. On sam zdaje się przekonany, że tak właśnie jest, przede wszystkim dlatego, że ów samostwórczy (*subjectiv Selbstschöpfer*), konstruujący swe formalne determinacje, podmiot określa Kant jako zarazem Osobę i Wolność. Maréchal zwraca na to uwagę już w 1939 roku, pisząc, że „człowiek jest dla [Kantowskiej – A.R.B.] filozofii transcendentálnej »pośrednikiem« (*Bindeglied*) między Bogiem i światem [...]. W jaki jednak sposób – pyta belgijski jezuita – konstruktor *ja* (pośrednik) łączy ową fenomenalną organizację wszech-

<sup>174</sup> Por.: J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 260–261; I. Kant: *Opus postumum...*, s. 178–179, AK 22: 43.

<sup>175</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 261.

<sup>176</sup> J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendentálne chez Kant...*, s. 370. „Pierwszym aktem poznania – pisze Kant – jest słowo: Ja jestem – samoświadomość; Ja, jako podmiot, jestem przedmiotem dla samego siebie. W tym tkwi już relacja wstępna względem wszelkich determinacji podmiotu”. I. Kant: *Opus postumum...*, s. 179–180, AK 22: 413.

<sup>177</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 277; por. I. Kant: *Opus postumum...*, s. 180–181, AK 22: 413–414.

<sup>178</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 279.

świata z inteligibilną realnością, której pełnię koncentruje w sobie Bóg? Ta rola – odpowiada – w najpóźniej napisanej części *Opus postumum* przypadła wyrażnie w udziale *ja* uważanemu za Osobę, za Wolność. Nadając samemu sobie imperatyw kategoryczny, *ja* afirmuje się [jako – A.R.B.] Osoba, wolny czynnik własnej determinacji. Kant nie nuży się przywoływaniem tej najwyższej autonomicznej pozycji *ja* [stwierdzając – A.R.B.]: »durch Freiheit sicht selbst begründen (samo siebie funduje przez wolność [i jako wolność])«, »sich selbst zu einer Person machen (podaje się za osobę)« [...]. I zważmy to: »[...] byt racjonalny, w miarę jak się personifikuje [występuje jako osoba], *mając na uwadze cel*, jest osobą *moralną*«. To zatem z tytułu bytu moralnego – komentuje Maréchal – [...] narzucając sobie absolutny nakaz podporządkowania swego działania najwyższemu celowi moralnemu, *ja* dokonuje syntezy świata inteligibilnego i świata empirycznego – już nie problematycznie i zaczątkowo, jak w swej aktywności »techniczno-praktycznej« [...], lecz bez reszty, kategorycznie i w sposób uprawniony. Albowiem to samo *ja*, które występuje jako *determinujące a priori* formę świata empirycznego (fenomenów zewnętrznych i wewnętrznych), występuje zarazem jako zdeterminowane *a priori* w tym empirycznym świecie [...] absolutną regułą powinności (*Pflicht*). Człowiek zatem, afirmując samego siebie jako podmiot powinności, rozpoznaje, w fenomenalnej realności wszechświata, nieuniknioną materię swego działania, konieczną materię powinności; rozpoznaje on zatem w fenomenach pewną radykalną proporcję [...] z hierarchią noumenalnych realności postulowanych przez imperatyw kategoryczny<sup>179</sup>. Nie są to jednak realności rozumiane dokładnie tak, jak postrzega je Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*, bo też, w przekonaniu Maréchala, filozofia Kanta na etapie *Opus postumum* jest już nieco inną filozofią. „Jeszcze jeden krok – konkluduje belgijski jezuita – (Kant nie był daleki od jego wykonania) i osiągniemy wyjściowe *Sollen* Fichtego. Wystarczyłoby przyjąć, że spekulatywne *ja*, które narzuca własną jedność formalną na świat empiryczny, sprawuje już to spekulatywne działanie *jako ja* moralne, to znaczy jako  *powszechny wymóg* jedności [...]. Wątpimy jednak, że Kant przystał kiedykolwiek na porzucenie swego ostatniego balastu – rzeczy samej w sobie – i na całkowite zidentyfikowanie się ze stanowiskiem Fichtego z *Wissenschaftslehre*”<sup>180</sup>. Według Maréchala, Kant w *Opus postumum* zatrzymuje się więc o krok od koncepcji Fichtego, który, jak pisał Jan Verhoeven, „jako pierwszy próbował poprowadzić myślenie transcendentalne ku metafizyce. Oto dlaczego Maréchal bardzo interesował się Fichtem”<sup>181</sup>: widział w dynamizmie jego filozofii nie tylko metafi-

<sup>179</sup> J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendente chez Kant...*, s. 372–373.

<sup>180</sup> Ibidem, s. 373–374.

<sup>181</sup> J. Verhoeven: *L'inspiration fichtéenne de Maréchal*. In: *Au point de départ...*, s. 76–77.



zyczny punkt dojścia transcendentalizmu Kanta, lecz także – mimo wszystkich istotnych różnic, jakie występują między Fichteańską teorią wiedzy a tomistyczną metafizyką – krytyczny punkt zwrotny w kierunku dynamicznie zinterpretowanego tomizmu.

### 4.2.3. Absolutny idealizm Fichtego

#### 4.2.3.1. Idealizm postkantowski jako idealizm metafizyczny

Przypisanie późnej filozofii Kanta inklinacji fichteańskich nie jest czysto arbitralnym rozstrzygnięciem Maréchala<sup>182</sup> i belgijski jezuita próbuje dowodzić jego zasadności, skupiając się także na relacjach historycznych, jakie łączyły filozofa z Królewca i twórcę *Teorii Wiedzy*. W *Zeszytach 4*. analizuje więc nie tylko wątki biograficzne i fragmenty dzieł, lecz także korespondencję między Kantem, Fichtem, Mellinem, Weissem, Tieftrunkiem i Erhardem – zwłaszcza pod kątem słynnej Kantowskiej deklaracji przeciw Fichtemu z 1799 roku<sup>183</sup>. Wnioski, jakie wyprowadza z tych analiz, pokrywają się z konkluzją sformułowaną już w 1939 roku w artykule *L'aspect dynamique de la méthode transcendente chez Kant*: „Kant za mało znał opublikowaną w 1794 roku *Wissenschaftslehre* (*Teorię Wiedzy*), aby właściwie ocenić dystans, który oddzielał go jeszcze od Fichtego”<sup>184</sup>. „Ten ostatni – stwierdza Maréchal – ku wielkiemu niezado-

<sup>182</sup> W swej interpretacji ewolucji myślenia Kanta Maréchal posiłkuje się wyraźnie interpretacjami Pierre'a Lachièze-Reya. Ujawnia się to choćby przy okazji recenzji książki tego autora, jaką Maréchal opublikował w 1935 roku w „Revue des Questions Scientifiques”: „Lachièze-Rey sądzi – pisze Maréchal – że znajduje w *Opus postumum* [...] punkt równowagi, ku któremu w dłuższej perspektywie – nie bez wahania i niejednokrotnie nie bez niespójności – zmierza powoli ewoluujące myślenie autora trzech *Krytyk* [...]. Czy idealizm konstrukcyjny, równie bliski subiektywnemu idealizmowi Fichtego, był kiedykolwiek wyraźnie obecny w umyśle Kanta? Stanowi on co najmniej logiczne ukoronowanie systemu Kantowskiego? Twierdząca odpowiedź, której Lachièze-Rey udziela na to podwójne pytanie, zrywając w tym punkcie z egzegezą Vaihinger'a i Adickesa, jest na każdej stronie obficie poparta odniesieniami. Jej korzyść historyczna, rozległość i solidność niepodważalnie ją rekomendują”. J. Maréchal: *L'idéalisme Kantien, par Pierre Lachièze-Rey*. „Revue des Questions Scientifiques” 1935, t. 109, s. 346–347.

<sup>183</sup> Por. J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 213–224.

<sup>184</sup> J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendente chez Kant...*, s. 375. W *Zeszytach 4*. Maréchal pisze dodatkowo: „Kant [...] wyznaje, że nie czytał kluczowego dzieła – *Grundlage der Wissenschaftslehre* (1794); jeśli próbowałby zrozumieć w 1794 roku *Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt*, byłby mniej zbity z tropu recenzjami pierwszych dzieł Fichtego w »Allgemeine Literaturzeitung« w 1798 roku; być może, jak sądzi Fichte,

woleniu starszego filozofa, miał upodobanie do postrzegania w Kantowskiej krytyce wspaniałej propedeutyki do jeszcze niedoskonałego systemu transcendentalnego. Wraz z wieloma sobie współczesnymi sygnalizował w dziele Kanta niedostatek jedności, zwłaszcza niezredukowany dualizm zmysłowości i rozumienia, rozumu spekulatywnego i rozumu praktycznego, imperatywu moralnego i działania, podmiotu i przedmiotu (myślenia i rzeczy samej w sobie)<sup>185</sup>. Celem przekroczenia owych niedostatków budował więc teorię wiedzy, której „ogólna koncepcja – podkreśla Maréchal – jest bez wątpienia dynamiczna i transcendentalna”<sup>186</sup>, a Étienne Gilson traktuje ją jako próbę przezwyciężenia Kantowskiego agnostycyzmu za pomocą jego własnych zasad<sup>187</sup> – dokładnie więc to, co za cel stawia sobie belgijski jezuita. I chociaż sam Maréchal zaznacza, że z dziełami Fichtego miał kontakt dopiero od 1905 roku<sup>188</sup>, to jednak słuszną wydaje się następująca uwaga Jana Verhoevena: „Szczegółowe studium źródeł mogłoby zaświadczyć, że niemiecki filozof bezpośrednio zainspirował Maréchala”<sup>189</sup>. Verhoeven twierdzi ponadto, że mimo swych zastrzeżeń wobec Fichtego belgijski jezuita podąża za Fichteańskimi inspiracjami, „aby rozwinąć transcendentalną metodę Kanta i analizować intelektualny dynamizm, orientując go ku absolutnemu i transcendentnemu celowi ostatecznemu [...]. Fichte – konkluduje Verhoeven – doszedł do transcendentalnej metafizyki i pozwolił w ten sposób Maréchalowi definitywnie przekroczyć agnostyczny impas, z którego niekrytyczny realizm pewnej tradycji scholastycznej nie potrafił się wydobyć”<sup>190</sup>. I nawet

faktycznie przejrzał on *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, gdzie są wyliczone główne niedoskonałości krytyki, którym powinna zaradzić teoria nauki. To wszystko i [zarazem za – A.R.B.] mało” (J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 223). Jednocześnie Maréchal wskazuje również konkretne osoby, które, w jego przekonaniu, miały wpływ na kształt, jaki przyjęła ostatecznie Kantowska deklaracja przeciw Fichtemu. Por. ibidem, s. 218–222.

<sup>185</sup> J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendente chez Kant...*, s. 375–376. „Kant – pisze Christoph Asmuth – postrzegał swoją filozofię jako filozofię przełomu. Retoryka radykalnego zwrotu i odnowy przenika jego refleksje nad własnymi dokonaniami intelektualnymi. Określa ona jego rozumienie własnego miejsca w obrębie dziejów filozofii. Wizji tego przełomu Kant przeciwstawia trwałość swoich rozwiązań. Ale już *Teoria Wiedzy* Fichtego miała sformułować postulat dalszego pogłębiania filozofii fundamentalnej”. Ch. Asmuth: *Przełom transcendentalny w filozofii Kanta*. Tłum. P. Piszczatowski. W: *Dwieście lat z filozofią Kanta*. Red. M. Potępa, Z. Zwoliński. Warszawa 2006, s. 95.

<sup>186</sup> J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendente chez Kant...*, s. 376–377.

<sup>187</sup> Por. É. Gilson: *Realizm tomistyczny*. Oprac. zbiorowe. Warszawa 1968, s. 119.

<sup>188</sup> Maréchal pisze o tym wyraźnie, próbując określić wpływy, jakim podlegała jego filozofia. „Z Fichtem, Schellingiem, Heglem – stwierdza – żadnego bezpośredniego kontaktu przed 1905 rokiem”. J. Maréchal: *Sources doctrinales, influences subies... Réponse à une question*. In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)*. KADOC, VII-80, boîte 17.

<sup>189</sup> J. Verhoeven: *L'inspiration fichtéenne de Maréchal...*, s. 91.

<sup>190</sup> Ibidem, s. 92.

jeśli konkluzja Verhoevena jest sformułowana nieco na wyrost – owszem, dynamiczną koncepcję przekroczenia agnostycyzmu Kanta zaczął Maréchal artykułować systematycznie od 1906 roku, ale powziął ją jeszcze przed kontaktem z dziełami Fichtego, głównie dzięki studium nad tomizmem oraz dzięki inspiracji filozofią Blondela – to mimo wszystko dotyka ona istoty Maréchalowskiego poszukiwania związku między filozofią Kanta i Fichtego. Istoty, którą w następujący sposób precyzuje Georges Van Riet: „*Opus postumum* Kanta i finalizm Fichtego pokazują, że w rzeczywistości unia aktu i formy, dynamiczna koncepcja poznania, niszczy negatywne konkluzje *Krytyki [czystego rozumu – A.R.B.]*. Idealizm postkantowski jest metafizyczny”<sup>191</sup>. Tak wygenerowana metafizyka rodzi jednak tego rodzaju problem, że dzieli ją spora odległość od metafizyki scholastycznej, gdyż nie powstaje ona bynajmniej na drodze Kantowskiego zwrotu ku klasycznemu realizmowi, lecz jako efekt zwrotu w kierunku zgoła przeciwnym. Maréchal sam zaznacza ten fakt w liście do Étienne’a Gilsona, gdy broniąc swej interpretacji filozofii myśliciela z Królewca, pisze o Kancie: „[...] to prawda, droga, na której się zaangażował, prowadziła raczej ku Fichtemu niż ku św. Tomaszowi. Wystarczyło mi – dodaje jednak – że dążyła logicznie ku afirmacji (*Setzung*) transcendentalnej, gdzie został przekroczony próg metafizyki”<sup>192</sup>. Został przekroczony – jednak nie przez Kanta. Dla myśliciela z Królewca bowiem ową afirmacją, która przejawia się właśnie w pozycji (*Setzung*), czy też, mówiąc precyzyjniej, w autopozyycji *ja*, jako w najwyższej formie jedności, jest ciągle, zdaniem Maréchala, „*ja myślę*” – wyraz czystej spontaniczności teoretycznego myślenia<sup>193</sup>, choć jako Osoba i Wolność podporządkowany praktycznej determinacji samonadanego sobie imperatywu kategorycznego<sup>194</sup>. Dopiero w koncepcji Fichtego owa afirmacja nie tyle – jak *Setzung* – podlega powinności, ile przede wszystkim staje się tym, co być powinno (*Sollen*). Jest tak dlatego, że „*Opus postumum* – tłumaczy Jan Verhoeven – przypisuje podmiotowi całkowitą autonomię: *ja* ustanawia samo siebie [*se pose lui-même*], będąc bezpośrednio świadome swych aktów [...]. Otóż *ja* nie towarzyszy jedynie przedstawieniu – ono je również wytwarza. Kant nadaje w ten sposób »*ja myślę*« charakter

<sup>191</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 271.

<sup>192</sup> List Josepha Maréchala do Étienne’a Gilsona, 27 kwietnia 1939 roku..., boite 19.

<sup>193</sup> Por. J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendente chez Kant...*, s. 370–371.

<sup>194</sup> Por. ibidem, s. 372. „Imperatyw kategoryczny – stwierdza bowiem Kant – jest tylko zasadą wolności. Człowiek jako zwierzę należy do świata, lecz jako osoba – także do bytów, które [...] posiadają *wolną* wolę. Ta właściwość zasadniczo odróżnia go od innych bytów [...]. Wolność zasadza się na imperatywie kategorycznym, a jej możliwość przekracza wszelką podstawę tłumaczenia mającą oparcie w naturze”. I. Kant: *Opus postumum...*, s. 238–239, AK 21: 36–37; por. także J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 281.

bardzo dynamiczny, jednak nie wywodzi z tego konkluzji, które mogłyby owo »ja myślę« wyprowadzić w kierunku metafizyki<sup>195</sup>. Inaczej ta kwestia przedstawia się w filozofii Fichtego.

#### 4.2.3.2. Od dynamizmu transcendentального do dynamizmu ontologicznego

Wychodząc od dynamicznego działania (*Tathandlung*) – pierwotnej, autonomicznej pozycji świadomości jako takiej – Fichte rozpoznaje w niej trzy momenty: pozycję (czyste *ja*); opozycję (*nie-ja*), powstającą z refleksji *ja* nad samym sobą; syntezę (wzajemne ograniczenie się: *ja* i *nie-ja* w *ja*)<sup>196</sup>. »Ja – pisze Maréchal – nie mogłoby w całości ustanawiać się *absolutnie* (pierwszy moment) i *relatywnie*, to znaczy na drodze opozycji względem *nie-ja* (drugi moment), jeśli *nie-ja* samo nie byłoby produktem *ja*. Jako że wszystko jest ustanowione »w *ja*« [...], wytworzenie *nie-ja* przez *ja* musi polegać na immanentnym ograniczeniu tego ostatniego. Trzeba więc, aby *ja*, nie przestając ustanawiać się jako *nieskończone*, nieograniczone (czyste *ja*), ustanowiło się w tym samym czasie jako *skończone*, ograniczone (immanentny wytwór *nie-ja*). Logiczne uzgodnienie nieskończoności i skończoności w *ja* – stwierdza Maréchal – dopuszcza tylko jedno wyjście: wiedzieć, że *ja* realizuje się jako »nieokreślone dążenie« (*unendliches Streben*), to znaczy, że czysta pozycja *ja* (pierwszy moment) nie jest wcale bytem, lecz powinnością-bytem (*Sollen*), i że owo *Sollen*, mając za »cel«, za »idealny przedmiot« nieskończoność, dąży do wypełnienia się w czasie przez nieokreśloną serię formalnych ograniczeń, które w każdej chwili nadają *ja* aktualną realność<sup>197</sup>. Tak oto w nieokreślonym dążeniu czystej pozycji *ja* – tego, co być powinno – odnajduje Maréchal punkty zbieżne z bliską mu koncepcją dynamicznej celowości intelektu, którą w 1908 roku w artykule *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* ukazuje wyraźnie jako samo serce tomizmu, a w latach 1906–1914 coraz silniej akcentuje również jako sposób przekroczenia Kantowskiego agnostycyzmu. Związek obu dy-

<sup>195</sup> J. Verhoeven: *L'inspiration fichtéenne de Maréchal...*, s. 76.

<sup>196</sup> Por.: ibidem, s. 79; J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant...*, s. 378–379.

<sup>197</sup> J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant...*, s. 380. »Ja – pisze również Verhoeven – może stać się realnie *ja* świadomym siebie, tylko ustanawiając *nie-ja* projektowane poza siebie, jako skończony cel, etap w stawianiu się *ja*. *Ja* może zbliżyć się do świadomości siebie, samo się poznać i ukonstytuować, tylko w ruchu ustanawiania celu i refleksowania się w nim. Dynamizm umysłu jest z pewnością źródłowo dążeniem nieskończonym, którego nie orientuje żaden przedmiot; jednak intelekt sam musi się ograniczać od wewnątrz i orientować swe dążenie ku przedmiotowi skończonemu, aby *ja* zbliżyło się do siebie». J. Verhoeven: *L'inspiration fichtéenne de Maréchal...*, s. 87–88.

namizmów – Fichteńskiego *Sollen* i tomistycznej celowości intelektu – jest dla Maréchal’a tym bardziej wart podkreślenia, że w nauczaniu Tomasa z Akwinu dynamizm intelektu ma w swym fundamentalnym rdzeniu charakter racjonalno-wolitywny, integrujący porządek teoretyczny i praktyczny (poczucie zasadności takiej tezy wzmacnia w Maréchal’u kontakt z filozofią Blondela i będzie tej tezy dowodził w *Zeszytach* 5.), natomiast *Sollen* Fichtego, sytuując się źródłowo niejako po stronie praktycznej, konstytuuje zarazem cały teoretyczny porządek wiedzy; otwiera tym samym możliwość zjednoczenia rozumu spekulatywnego z rozumem praktycznym, o czym przekonuje również Maréchal w ramach projektu dwóch dróg krytyki<sup>198</sup>. Kant zatem, dążąc do odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości myślenia obiektywnego<sup>199</sup>, czyli do rozwiązania w krytyczny sposób ujętego, fundamentalnego problemu epistemologicznego, zatrzymuje się ostatecznie o krok od metafizyki – jego późna filozofia pozostaje zawieszona między dwoma ekstremami: nie potrafi, wedle Maréchal’a, z jednej strony wyzwolić *ja* z ograniczających je rygorów rzeczy samej w sobie, z drugiej – osiągnąć absolutnego momentu integrującego porządek teoretyczny i praktyczny<sup>200</sup> (*ja* w swej autopozycji, jako osoba, pozostaje wciąż osobą ludzką, pośrednikiem między Bogiem i światem). Fichte natomiast czyni krok dalej. Jeżeli bowiem przyjąć, że Kant nie zarzuca definitywnie rzeczy samej w sobie i w *Opus postumum* utrzymuje jednak – choć w innym kształcie niż w *Krytykach* – jakąś jej niezależną od kreatywnej autopozycji *ja* postać, to jego filozofia – nawet jeśli z trudem, to jednak do końca mieści się, zdaniem Maréchal’a, w ramach interpretacji fenomenalistycznej, która „zatrzymywała się na dualizmie rzeczy samej w sobie i podmiotu oraz utrzymywała »w sobie« przedmiotu (absolutny warunek jego inteligibilności) poza podmiotem transcendentnym. Wysiłek absolutnego idealizmu – dodaje natomiast belgijski jezuita – będzie opierał się zasadniczo na racjonalnym, systematycznym wywodzeniu całego przedmiotu z absolutnego podmiotu”<sup>201</sup>. Tak też ujmując to w swej koncepcji Fichte, który zarzuca pojęcie rzeczy samej w sobie jako element dysharmonii w systemie krytycznym, a nawet całkowicie obcy umysłowi absurd<sup>202</sup>. Zamiast tego w aktywności *ja*, w nieokreślonym dążeniu czystej powinności (*Sollen*), upatruje zarówno pełni realności, jak i fundamentu obiektywności<sup>203</sup>. „Nic nie jest realne poza *ja* – pisze Maréchal, komentując ustalenia Fichtego z *Grundlage der gesamten*

<sup>198</sup> Por. J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki...*, s. 74.

<sup>199</sup> Por. J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 10.

<sup>200</sup> Por. J. Verhoeven: *L'inspiration fichtéenne de Maréchal...*, s. 76.

<sup>201</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 334.

<sup>202</sup> Por. ibidem, s. 338, 341.

<sup>203</sup> Por.: ibidem, s. 403; J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant...*, s. 380.



*Wissenschaftslehre* (Podstawy całkowitej teorii wiedzy) – i ja nie ma innej możliwej realności niż sama jego aktywność. Otóż aktywność ja [...] jest zawarta w całości w nieskończonym stawaniu się świadomości. Owo stawanie się, rozważane w swej absolutnej zasadzie, objawia się [jako – A.R.B.] »czysta powinność« [...]. Jak owa absolutna powinność – pyta jednak Maréchal – która jest realizowalna tylko w świadomym stawaniu się [...], dostarcza sobie przedmiotu? [...] Czyste stawanie się – tłumaczy stanowisko Fichtego – może się wypełnić, wyłącznie »definiując się«, narzucając sobie »formę« [...]. Otóż jest tylko jeden sposób, aby »czysta aktywność«, jaką jest czysta powinność, nałożyła samej sobie granicę (formę lub przedmiot) – reflektując sama nad sobą [...]. W ten zatem sposób, reflektując siebie i stwarzając się w przedmiot, »czysta wolna aktywność« staje się świadomością, a nawet intelektem [...]. Odtąd prawdą jest stwierdzenie, że czyste ja ustanawia się jako determinant *nie-ja*»<sup>204</sup>. Jednocześnie, w tym kontekście, staje się konieczna precyzacja natury owego nieokreślonego dążenia czystej powinności (*Sollen*), konstytuującego aktywne stawanie się ja w samoustanawianiu zdeterminowań *nie-ja*. Jan Verhoeven zwraca uwagę na fakt, że „w pierwszej myśli Fichtego dynamika ja jest całkowicie immanentna i zarządzana przez samo ja. Po 1800 roku filozofia ja zostaje zastąpiona myśleniem zwróconym ku ostatecznemu celowi transcendentnemu i boskiemu, jak potwierdza to w szczególności sposób dzieła *Anweisung zum seligen Leben* [Wskazówki o szczęśliwym życiu – A.R.B.] z 1806 roku, które rozwija ontologiczne ufundowanie filozofii. Autor przechodzi zatem od dynamizmu transcendentalnego do dynamizmu ontologicznego»<sup>205</sup> i ten właśnie fakt podkreśla również Maréchal, zaznaczając, że rozstrzygające problem krytyczny poznawcze ujęcie realności domaga się nie tylko zwrotu od transcendentalności statycznej do dynamizmu transcendentalnego (jak między Kantem a wczesnym Fichtem), lecz także próby przejścia od dynamizmu transcendentalnego do dynamizmu ontologicznego<sup>206</sup>. Mimo to Fichteńska próba takiego przejścia nie zakończyła się sukcesem, a ontologiczny dynamizm późnej filozofii Fichtego, choć przybliżył satysfakcjonujące rozwiązanie problemu krytycznego, nie zdołał, w przekonaniu Maréchala, definitywnie uporać się z dylematami Kantowskiego agnostycyzmu.

<sup>204</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 493–494.

<sup>205</sup> J. Verhoeven: *L'inspiration fichtéenne de Maréchal...*, s. 83.

<sup>206</sup> Por. J. Maréchal: *L'aspect dynamique de la méthode transcendente chez Kant...*, s. 376.

#### 4.2.3.3. Pułapka panteizmu

Badając kwestię ostatecznego celu, którego rola staje się w filozofii Fichtego szczególnie istotna po 1800 roku, Maréchal zwraca uwagę na fakt, że realność owego celu „nie jest wcale ustanowiona przez sam fakt wysiłku, który ku niemu zmierza. Jednakże intelekt, reflektując nad tym zorientowanym ku nieskończonemu celowi aktem moralnym [...], postrzega siebie jako zmuszonego do przedstawienia sobie powinności w absolutnym porządku celowości, w jakim [nieskończony – A.R.B.] cel jest realizowalny”<sup>207</sup>. Wkracza tym samym w obszar wiary. „Ów ostateczny cel – pisze Maréchal – [...] jest dla nas *powinnością*. Jako że *powinien* być realizowany, uznajemy jego realizację za możliwą. I w konsekwencji postulujemy, w akcie *racjonalnej wiary*, absolutne istnienie warunków możliwości owego ostatecznego celu, czy też – używając określenia Fichtego – istnienie porządku absolutnego, porządku boskiego, immanentnego względem naszego działania [...]. Otóż – pyta belgijski jezuita – czym jest *przedmiot religijny*, jeśli nie tym »porządkiem absolutnym«, tym związkiem fundamentalnej zasady i ostatecznego celu, który zapewnia sama celowość powinności?”<sup>208</sup>. Zdaniem Maréchala, w świetle owego przedmiotu religijnego ostateczna dynamika pierwotnej, autonomicznej pozycji świadomości przedstawiała się w koncepcji Fichtego następująco: „Absolut, przez refleksję nad samym sobą, rodzi Słowo. Słowo jest najpierw czystym dynamizmem stwórczym – wirtualnym obrazem Boga, gotowym, aby się rozwinąć – początkowym *fiat*, z którego, niczym z nasiona, wychodzi świat. Rozpoznajemy tu – stwierdza Maréchal – w Absolutcie, który rodzi, pierwszą fundamentalną zasadę *Teorii Wiedzy* (czyste *ja*), a w Słowie, zrodzonym jako wirtualna stwórczość, drugą zasadę fundamentalną (czystą refleksję)”<sup>209</sup>. W tym jednak miejscu wyłania się kluczowa trudność, która z punktu widzenia pożądanых przez Maréchala metafizycznych rezultatów przekreśla sukces Fichteańskiego ontologicznego dynamizmu. „Otóż – pisze belgijski jezuita – w porządku ściśle logicznym jest prawdą, że obiektywne ograniczenie działania stwórczego, to znaczy aktualne stwarzanie, możliwe jest tylko przez Słowo, to znaczy za pośrednictwem refleksji absolutnej aktywności nad sobą. Słowo jest prawdziwie warunkiem możliwości stworzenia. Ale czy twierdzenie odwrotne daje tę samą oczywistość logiczną? Refleksja absolutnej aktywności jest możliwa tylko w obiektywnym ograniczeniu tej aktywności? Albo też: czy Słowo pojęte bez aktualnego stwarzania jest pojęciem sprzecznym, logicznym absurdem? [...]. Jeśli odpowie się: tak –

<sup>207</sup> J. Maréchal: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians...*, 1947, s. 419.

<sup>208</sup> Ibidem, s. 424–425.

<sup>209</sup> Ibidem, s. 425.

a wydaje się, że takie jest myślenie Fichtego – składa się ofiarę panteizmowi, gdyż świat, obiektywne stworzenie, staje się koniecznym momentem wewnętrznego cyklu ewolucyjnego Boga; Bóg dochodzi do świadomości siebie i realizuje się w pełni, tylko czyniąc się przedmiotem stworzenia [...]. W werbalnej fikcji przeciwstawiamy jeszcze Boga i świat [...], ale ujmując rzecz całościowo, jest wyłącznie Bóg, wyłącznie Absolut – *całość*. Pomylenie całości z Absolutem – stwierdza Maréchal – to znak własny panteizmu. I do tego prowadzi każda koncepcja filozoficzna, która eliminuje przygodność stworzenia”<sup>210</sup>. Jest to konkluzja tym bardziej istotna, że rozwiązanie panteistyczne postrzega Maréchal jako porażkę nowożytnego rozumu, który nie potrafi wyrwać się z racjonalistycznej ornamentyki<sup>211</sup>, pozostając tym samym pod wpływem nominalistycznego błędu. Zwraca na to uwagę między innymi w swym nieopublikowanym wykładzie na temat panteizmu, pisząc, że „wszelki panteizm jest racjonalizmem, który pod pozornie słusznym pretekstem umocnienia absolutnej domeny rozumu nad jego przedmiotem zamyka rozumowi wszelki dostęp do dziedziny dalszej (dziedziny analogicznej rzeczywistości, którą rozum może przeczuwać, ale nie zająć własnymi siłami”<sup>212</sup>. Zatem rozwiązanie Fichtego – mimo że integrując w sobie porządek teoretyczny i praktyczny, osiąga dynamizmem *Sollen* płaszczyzny absolutu – jest ostatecznie dla Maréchala nie do zaakceptowania, bardziej może nawet z powodu owego panteistycznego zabarwienia, którego nabiera, niż ze względu na fakt, że eliminując rzecz samą w sobie i wywodząc cały przedmiot z absolutnego podmiotu, przyjmuje postać idealizmu absolutnego<sup>213</sup>. Maréchal bowiem, jak podkreśla Albert Milet, widzi w idealizmie Fichtego konieczne dopełnienie statycznego transcendentalizmu filozofa z Królewca – dopełnienie, które jednak w takiej samej mierze nadaje wywodzącej się od Kanta filozofii wartość metafizyczną, przekraczając tym samym jej ograniczenia, i jednocześnie wikła ją w panteistyczny immanentyzm<sup>214</sup>.

Próbując podsumować Maréchalowską refleksję nad filozofią Kanta i Fichtego, Édouard Dirven zwraca zatem uwagę na fakt, że całokształt analiz prowadzonych w ramach trzeciego i czwartego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki* – poczynwszy od badania ustaleń trzech *Krytyk*, przez *Opus postumum*, aż po system Fichtego – uprawomocnia teoretycznie możliwość dwóch następujących orientacji w sposobie interpretowania myśli filozofa z Królewca: „Albo Kant – pisze Dirven – nie doprowadził do ostatecznej unifikacji przedmiotu w sobie, w transcendentalnym ja; od-

<sup>210</sup> Ibidem, s. 433–434.

<sup>211</sup> Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 271.

<sup>212</sup> J. Maréchal: *Panthéisme*, s. 10. KADOC, VII-80, boîte 18.

<sup>213</sup> Por. ibidem, s. 4–5.

<sup>214</sup> A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 68.

powieść kantyzmowi wydaje się zatem dość prosta: ktokolwiek poszukuje przyczyn dualizmu »ja – przedmiot w sobie«, natrafi w sposób nieunikniony na proces poznania obiektywnego obnażający sprzeganie dwóch rozumów [to znaczy teoretycznego i praktycznego – A.R.B.]; innymi słowy, Kant miałby jeszcze [przed sobą – A.R.B.] doprowadzenie rozpoczętej unifikacji do końca. Albo też – dodaje Dirven – pchnął [Kant – A.R.B.] wewnętrzną logikę [swego systemu – A.R.B.] aż do unii obu rozumów i osiągnął nieświadomie pozycję Fichtego [...], idealizm absolutny. Odpowiedź idealizmu miałaby swą wartość także dla kantyzmu. W pierwszym wypadku utrzymanie rzeczy samej w sobie wobec podmiotu powstrzymałoby Kanta przed rzuceniem się ze spuszczoną głową w panteistyczny idealizm, ale jego systemowi zabrakłoby jedności oraz logicznej koherencji i nie widać, w jaki sposób [mógłby – A.R.B.] uniknąć agnostycyzmu. W drugim wypadku rygorystyczna logika zaprowadziłaby go do systemu spójnego, lecz jednocześnie – do akceptacji panteizmu. Czy Maréchal – pyta Dirven – nie poszedł w jednym z tych dwóch kierunków, wobec których stanął Kant u kresu swego życia? Czy nasz autor zaakceptuje przedmiot jako coś transcendentnego i rozpozna, że żadna prawdziwa jedność nie jest w życiu możliwa, czy też opowie się za jednością i integralnością, ale popadając w panteizm?”<sup>215</sup>. W tym właśnie miejscu ujawnia się jednak z całą mocą trzecia możliwość, którą z głęboką pewnością wybiera belgijski jezuita, wiążąc ją bezpośrednio z filozoficzną doktryną Tomasza z Akwinu. „Maréchal był przekonany – pisze Gerald A. McCool – że tomizm bez popadania w Fichteński panteizm mógł wyzyskać znaczenie dynamicznej celowości, które Fichte odkrył w myśleniu Kanta”<sup>216</sup>, a Dirven dodaje: „Jest oczywiste, że [Maréchal – A.R.B.] odrzucił zbliżenie się do agnostycyzmu, tak samo jak do panteizmu. Dlaczego? Ponieważ oba [kierunki – A.R.B.] przyjmują tę samą fałszywą przesłankę, która służy im za punkt wyjścia”<sup>217</sup>. Sam Maréchal pisze o tym następująco w swym piątym zeszycie *Punktu wyjścia metafizyki*: „Zaznaczyliśmy już, że [w kwestii relacji umysłu do rzeczy samej w sobie – A.R.B.] stanowisko Kanta [...] jest nie do utrzymania lub przynajmniej byłoby do obronienia tylko przy dokonaniu ewolucji jego krytyki. Teza idealistycznych panteistów jest właściwa w takiej mierze, w jakiej sytuując umysł – jedyny Absolut – u źródeł rzeczy, odmawiają gruntownego przeciwstawienia realności i myślenia. Ale owi filozofowie idą dalej [...]. Opierają się w głębi na następującym założeniu: *ja* transcendentalne, *absolutne* i nieskończone jako *funkcja obiektywna* (jako determinacja przedmiotów możliwych) musi być podobnie absolutne i nieskończone jako podmiot w sobie

<sup>215</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 137–138.

<sup>216</sup> G.A. McCool: *From unity to pluralism: the internal evolution of thomism*. New York 1989, s. 105.

<sup>217</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 138.

(jako samopozycja); nie uważają, że *ja* transcendentalne, obiektywnie absolutne i nieskończone, może być subiektywnie skończone i przygodne<sup>218</sup>. Z tego też względu Maréchal zwraca się ku dynamicznemu intelektualizmowi Tomasza z Akwinu, poszukując w nim drogi obliczonej na przekroczenie Kantowskiego agnostycyzmu w duchu Fichtego, jednak bez uwikłań panteistycznych. „W tym intelektualizmie – pisze – absolutny umysł jest początkiem i końcem wszystkiego, ale *przez transcendencję*; jeśli chodzi o podmiot transcendentalny, we wzajemnej, koniecznej relacji z przedmiotem nie jest on absolutem, lecz *funkcją absolutu* i jako taki nie może być czym innym niż samym poruszeniem – dynamicznym i formalnym – absolutnego umysłu w centrum skończonego intelektu. »Transcendentalny akt« wywodzi się z Aktu transcendentnego – jego pierwszego źródła<sup>219</sup>. Taka właśnie teza znajdzie się w centrum *Zeszytu 5*. i wokół niej budował będzie Maréchal zarówno swą koncepcję tomistycznej metafizyki podmiotu poznającego, jak i późniejszą próbę jej transpozycji na język filozofii Kanta.

<sup>218</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 556–557.

<sup>219</sup> Ibidem, s. 558. Oczywiście, fakt, że to właśnie w dynamizmie tomistycznego intelektualizmu poszukuje Maréchal możliwości rozwiązania napięcia między podmiotem transcendentalnym a rzeczą samą w sobie, jest efektem jego osobistego wyboru, a nie owocem drobnych poszukiwań wśród alternatywnych, współczesnych kierunków filozoficznych, podejmujących podobny problem. Z tego też względu belgijski jezuita nie rozważa w tej kwestii na przykład stanowiska Hartmanna, które następująco streszcza Andrzej J. Noras: „Podmiot transcendentalny, bądź też podmiot w ogóle, stanowi centralne pojęcie Kantowskiego systemu jako systemu właśnie, jednakże Hartmann dochodzi do wniosku o konieczności odrzucenia pojęcia rzeczy samej w sobie; przy czym odrzucenie to nie jest radykalne, lecz zgodne z jej realistyczną interpretacją. Wychodzi ona z przekonania, że rzecz sama w sobie jest podstawą zjawiska i w tym znaczeniu jest poznawalna”. A. J. Noras: *Metafizyka Kanta w interpretacji Nicolaia Hartmanna...*, s. 185.



5.

## Metafizyka podmiotu poznającego

risque: en effet, quand il s'agit d'un ouvrage à soumettre à la censure, l'auteur ne peut jamais en achever le tirage avant d'avoir obtenu l'imprimatur: il doit être disposé à faire toutes modifications que la censure éventuelle lui imposera.

Les censeurs compromettent l'ouvrage, qui résulte, pour l'auteur, du retard de la publication de son ouvrage: mais, dans le cas qui nous occupe, ils ne peuvent s'écarter de leur conscience personnellement responsables.

Répondre  
et envoyer tout de suite  
le 3 février.  
(à conserver)

Le Révérend Père S. MARÉCHAL, S.J.  
Professeur au Collège philosophique et théologique de la COMPAGNIE DE JESUS  
LOUVAIN  
(Belgique)

(Copie de la Lettre de M. Maréchal)  
Polémique Mauguant.

1929



## 5.1. Wstępne założenia analizy poznania obiektywnego

### 5.1.1. Tomistyczna alternatywa dla aporii kantyzmu – kontrowersje wokół *Zeszytu 5*.

Stwierdzając jałowość filozoficznych rozstrzygnięć pokantowskiego idealizmu niemieckiego<sup>1</sup>, który kontynuując myślenie Kanta, wikła projekt krytycznej odbudowy metafizyki w pułapkę panteizmu, Joseph Maréchal postuluje powrót do Tomasza z Akwinu dynamicznej koncepcji intelektualizmu. Ostatecznie – mimo całej sympatii dla filozoficznych ustaleń Maurice'a Blondela – jest to, jego zdaniem, jedyna koncepcja zdolna dopełnić braki Kantowskiej krytyki i, przełamując jej agnostyczny impas, rozwiązać satysfakcjonująco problem krytyczny, bez jednoczesnego wkroczenia na bezdroża idealistycznego panteizmu. Oczywiście, z jednej strony można się zastanawiać, czy taka konkluzja – efekt prowadzonych przez Maréchala, w pierwszych czterech zeszytach *Punktu wyjścia metafizyki*, badań nad rozwojem i przekształceniami głównego problemu epistemologicznego – jest zasadna i czy nie deformuje ona w pewien sposób

---

<sup>1</sup> Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że choć spośród niemieckich idealistów szczególną wagę przywiązuje Maréchal do filozofii Fichtego, to jednak nie pomija również innych, nawiązujących do myśli Kanta filozofów z tego nurtu – Schellinga i Hegla. Nie tylko więc analizuje główne założenia ich systemów w ramach *Zeszytu 4*. – choć raczej symbolicznie i w zdecydowanie mniejszym zakresie niż w wypadku Fichtego (por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Cahier 4: Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*. Paris–Bruxelles 1947, s. 441–455) – lecz także bada wybrane aspekty filozofii owych myślicieli, na przykład w ramach następujących, nieopublikowanych wykładów: o panteizmie (por.: J. Maréchal: *Panthéisme*, s. 4–10. KADOC, VII-80, boîte 16; Idem: [...] *Interprétations diverses du kantisme. Éléments communs du panthéisme idéaliste. Le positivisme*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16), o idealizmie (por. Idem: *Les leçons de l'idéalisme*. KADOC, VII-80, boîte 16), na temat przejścia od Kanta do idealizmu absolutnego (por. Idem: *De Kant à l'idéalisme absolu*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16). Nie ulega jednak wątpliwości, że spośród niemieckich idealistów – biorąc pod uwagę dynamiczną transformację transcendentalizmu Kanta – filozofia Fichtego ma dla Maréchala najistotniejsze znaczenie. Wydaje się więc, że interpretacja Denisa J.M. Bradleya, który w sformułowanej przez belgijskiego jezuitę koncepcji dynamicznej celowości intelektu doszukuje się dialektyki zbieżnej z dialektyką Heglowską (por. D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics*. „The Thomist” 1975, vol. 39, s. 659–667), idzie zbyt daleko. Również Albert Milet zwraca uwagę na fakt, że wpływ Hegla na Maréchala był zdecydowanie mniejszy niż wpływ Fichtego. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* Louvain 1944, s. 212.

obrazu historycznie kluczowych koncepcji filozoficznych, w tym zwłaszcza transcendentalizmu Kanta i jego niemieckich kontynuatorów. Takie zarzuty oczywiście podnoszono; wybrzmiewają one choćby w krytyce Denisa J.M. Bradleya, który stwierdza, że Maréchal wprowadza terminologiczne i logiczne zamieszanie, błędnie rozumie niektóre Kantowskie pojęcia – na przykład pojęcie fenomenu – a w swych uwagach pod adresem filozofa z Królewca powtarza argumenty Hegla<sup>2</sup>. Z drugiej jednak strony w swej recenzji pierwszych trzech zeszytów *Punktu wyjścia metafizyki* Marie-Dominique Roland-Gosselin bez wahania podkreśla: „Interpretacja dana przez Wielbego Ojca [Maréchala – A.R.B.] trzem *Krytykom*, a szczególnie pierwszej [...], przyciągnie uwagę najbardziej wymagających specjalistów. Nie mamy w każdym bądź razie żadnego wykładu całości filozofii Kanta w języku francuskim i autorstwa tomisty, który mógłby być do tego przyrównany [...]. Jest w nim, jak sądzę, niezwykle wybitna i doskonale uprawniona próba filozofii porównawczej [kantyzmu z tomizmem – A.R.B.], której konkluzje z pewnością mogą być kontestowane, jednak pod warunkiem [...] nadążania za autorem w jego jakże przenikliwym rozumieniu obu systemów”<sup>3</sup>. Niewątpliwie, badanie Maréchala nie jest prowadzone chłodnym okiem historyka filozofii, który w sposób wolny od jakichkolwiek filozoficznych sympatii ocenia rozwój kluczowych z punktu widzenia współczesnej filozofii problemów epistemologicznych. Trudno bowiem oprzeć się wrażeniu, że analizy belgijskiego jezuitę mają już, niejako w tle, przedłożoną tezę, ku której ciąży i którą mają raczej potwierdzić niż odkryć. Mimo to trzeba jednak oddać sprawiedliwość Maréchalowi w takim przynajmniej sensie, że swoista apologia tomizmu, którą buduje w konsekwencji swych analiz, nie jest efektem interpretacyjnego spłaszczania wielowymiarowości badanych koncepcji filozoficznych w celu tryumfalnego wyakcentowania wyższości tomistycznego dogmatu. To raczej tomizm Maréchal interpretacyjnie modyfikuje celem sprostania złożonej problematyce, którą generuje w nowożytności fundamentalny problem epistemologiczny, przekształcony przez Kanta i eksploatowany przez jego kontynuatorów jako właściwy problem krytyczny. Ta modyfikacja odsłania się z całą mocą właśnie w *Zeszycie 5.*, gdzie ów Maréchalowski tomizm objawia się najpełniej jako *de facto* transcendentalny neoscholastycyzm, którego serce stanowi systematycznie wyłożona metafizyka podmiotu poznającego. Pierwsze wydanie owego zeszytu ukazuje się w 1926 roku i zostaje opatrzone podtytułem: *Le thomisme devant la philosophie critique (Tomizm wobec filozofii krytycznej)*<sup>4</sup>, a Roland-Gosse-

<sup>2</sup> Por. D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics...*, s. 647–659.

<sup>3</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *Bulletin de philosophie. Métaphysique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1923, année 12, s. 570.

<sup>4</sup> Zeszyt ten będzie miał później jeszcze jedno wydanie, w którym autor nie wprowadza żadnej istotniejszej korekty treści. Zostanie do niego dołączony jedynie, w formie dodatku,

lin zwraca uwagę na fakt, że z podtytułu znika planowany wcześniej dopisek: *Essai exégétique d'une épistémologie selon s. Thomas* (*Egzegetyczny szkic epistemologii według św. Tomasza*), co świadczy o tym, że Maréchal porzucił zamysł precyzyjnego, trzymającego się litery pism Akwinaty, wykładu jego myśli na rzecz pracy porównawczej<sup>5</sup>. „Oto tomizm pojęty integralnie i w swych najgłębszych zasobach – pisze Roland-Gosselin – który [Maréchal – A.R.B.] chce skonfrontować z filozofią krytyczną i wykazać, że zaspokaja on najbardziej rygorystyczne wymagania transcendentnej dedukcji ontologicznej afirmacji. Taki jest jego cel główny. Ostatnie rozdziały *Zeszytu* [5. – A.R.B.] są w większym stopniu wprost przeciwstawione Kantowi. W ten sposób, sytuując się sukcesywnie raz we wnętrzu tomizmu, to znów w hipotezie Kantowskiej, ojciec Maréchal uważa za możliwe wykazanie z tego podwójnego punktu widzenia, że realizm metafizyczny stanowi konieczny warunek *a priori* obiektywnej afirmacji”<sup>6</sup>. Zwraca na to uwagę również Auguste Grégoire, podkreślając, że tylko księga trzecia poświęcona jest odrzuceniu kantyizmu – reszta to pozytywny wykład tomizmu, nienastawiony na polemikę<sup>7</sup>. W innym miejscu dodaje jednak także: „Nie dając nam kompletnego wykładu tomizmu, [Maréchal – A.R.B.] podejmuje wysiłek wydobywania głównych zasad tomistycznych, które same, według niego, pozwalają adekwatnie rozwiązać fundamentalny problem poznania i w pełni usprawiedliwić metafizyczną afirmację. Ojciec Maréchal nie zapomina, że podobne rozwiązanie powinno się dziś móc skonfrontować z krytycyzmem, aby go przekroczyć. To nastawienie tłumaczy podtytuł: *Tomizm wobec filozofii krytycznej*”<sup>8</sup>. To samo nastawienie staje się jednak również jedną z głównych przyczyn kłopotów, w jakie popadnie belgijski jezuita z powodu wydania *Zeszytu* 5. Ujawniają się one nie tylko w omawianych już, krytycznych artykułach i wypowiedziach, zarówno poprzedzających jego publikację, jak i stanowiących jej następstwo. Owe kłopoty mocno dotkną Maréchala również

tekst *À propos du „Point de départ de la métaphysique”*, który Maréchal opublikował w 1938 roku w „Revue Néo-Scholastique de philosophie”. Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 5: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Paris 1949, s. 599–608. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949.

<sup>5</sup> Por. M.-D. Roland-Gosselin: *Métaphysique. Thomisme*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1927, année 16, s. 197. Zmianę tę, jak się wkrótce okaże, wymuszają również cenzorzy, niegodzący się na akceptację tytułu dzieła w zaproponowanym przez Maréchala, pierwotnym kształcie. Por. *List Josepha Maréchala do cenzorów diecezjalnych*, 5 lipca 1925. In: *Censures diocésaines du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Por.: A. Grégoire: *In memoriam. Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. „Nouvelle Revue Théologique” 1945, t. 67, s. 91 (699)–92 (700); Idem: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1939, t. 66, s. 719–720.

<sup>8</sup> A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”*. Cahier 5: „*Le thomisme devant la philosophie critique*”. „Nouvelle Revue Théologique” 1927, t. 54, s. 237.



za sprawą działań osób mających bezpośredni wpływ na sam proces edycji jego największego dzieła.

Badając okoliczności powstania piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*, Albert Milet zwraca uwagę na fakt, że ta najistotniejsza publikacja Maréchala ukończona została już w grudniu 1923 roku, a w listopadzie 1924 roku otrzymała *imprimi potest* ze strony Ferdinanda Willaerta, prowincjała jezuitów w Belgii<sup>9</sup>. Tymczasem zgoda wikariusza generalnego diecezji Bruges na wydanie datowana jest dopiero na 23 marca 1926 roku<sup>10</sup>. Co sprawiło, że publikacja piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki* opóźniła się o prawie półtora roku? Przede wszystkim zastrzeżenia diecezjalnej cenzury. Wśród archiwalnych materiałów pozostałych po Maréchalu znajduje się obszerne *dossier* dokumentujące perturbacje, jakie towarzyszyły przygotowaniu pierwszej edycji *Zeszytu 5*. Jako jeden z pierwszych dokumentów figuruje tam tekst analizy owego zeszytu – tekst przygotowany prawdopodobnie przez cenzorów Towarzystwa Jezusowego (choć nie ma takiej pewności, ponieważ nie został on opatrzony żadnym podpisem) i zawierający szczegółowe badanie struktury oraz kluczowych idei dzieła belgijskiego jezuita. Można w nim znaleźć następujące wnioski: podjęty wysiłek ukazania niedostateczności Kantowskiego stanowiska jest z pewnością dyskusyjny, ale nie zawiera niczego sprzecznego z tomistyczną ortodoksją; w pracy mogą dekoncentrować nie tyle błędy doktrynalne, ile, ewentualnie, przyjęta terminologia, choć jest oczywiste, że autor nie szuka terminologicznego kompromisu między stanowiskiem scholastycznym a współczesnymi systemami myślowymi; tekst zawiera kwestie, których nie badali dokładnie myśliciele średniowieczni bądź które w ogóle nie zostały jeszcze podjęte, i z tego względu nie wszystkim może odpowiadać Maréchalowski sposób ich rozstrzygnięcia; ostatecznie jednak całość pracy jest w swej głębszej warstwie bardzo tradycyjna<sup>11</sup>. Tekst tej recenzji – o czym informuje notka dopisana na jego marginesie<sup>12</sup> – został dołączony 24 maja 1925 roku do listu, który Maréchal adresował do Gustave'a J. Waffelaerta, biskupa diecezji Bruges – listu stanowiącego odpowiedź na następującą informację, wysłaną cztery dni wcześniej prowincjałowi jezuitów przez kanonika Josepha Van der Meerscha<sup>13</sup> i przekazaną następnie Maréchalowi: „Dzieło to [czyli *Zeszyt 5*. – A.R.B.] z uwagą przebadano

<sup>9</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 69; J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Cahier 5: Le thomisme devant la philosophie critique*. Louvain–Paris 1926, s. 6. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1926.

<sup>10</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 69.

<sup>11</sup> Por. *Sur le Cahier 5 de l'ouvrage: Le point de départ de la métaphysique*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*.

<sup>13</sup> Kanonik Van der Meersch, jak informuje Maréchala w liście z 19 maja 1925 roku John Janssens, został wyznaczony do prowadzenia sprawy cenzury *Zeszytu 5*. z ramienia bi-

dwóch cenzorów. Owo badanie doprowadziło ich do [następującej – A.R.B.] konkluzji: wykład epistemologicznej teorii autora nie daje możliwości precyzyjnego zrozumienia jej właściwego sensu oraz zasięgu ani rozpoznania zgodności z doktryną św. Tomasza, ani [też – A.R.B.] określenia zdolności tej teorii do obrony obiektywnej wartości ludzkiego intelektu. Z tego też względu [...] nie pozwala im to na przyznanie *nihil obstat*<sup>14</sup>. W swym liście do biskupa Waffelaerta Maréchal prosi więc – zaznaczając, że nie zamierza kwestionować samej decyzji – o zgodę na przekazanie mu przez cenzorów precyzyjnych zastrzeżeń sformułowanych pod adresem *Zeszytu 5.*, tak aby zamiast chować do szuflady owoc swej wieloletniej pracy, mógł go ocalić, dokonując stosownych korekt<sup>15</sup>. Gdy jednak dzięki zgodzie biskupa, o której zresztą informuje Maréchala bezpośrednim listem Van der Meersch<sup>16</sup>, otrzymuje on stosowny raport cenzorów z całą listą zastrzeżeń do swego dzieła, uznaje, że większość z nich wynika z czystego nieporozumienia<sup>17</sup>. Rozpoczyna więc żmudną walkę o każde niemal słowo – walkę tym bardziej dlań istotną, że uwagi cenzorów kontestują głównie te punkty jego interpretacji tomizmu, które uznaje on za kluczowe dla krytycznie uprawnionego przekroczenia aporii kantyzmu w kierunku dynamicznej metafizyki. Okazuje się bowiem, że zakwestionowana zostaje nie tylko prawie całość ukazanego w księdze drugiej *Zeszytu 5.* sposobu, w jaki Maréchal rozumie obiektywną wartość ludzkiego intelektu – w tym zwłaszcza jego ujęcie obiektywności aktu poznawczego, koncepcja aprioryczności w myśli Tomasza z Akwinu i rola intelektu w poznawaniu pozapodmiotowej rzeczywistości; aprobaty nie zyskuje także zaproponowana przez belgijskiego jezuitę interpretacja współprzenikania się intelektu i woli (kluczowa z punktu widzenia dynamicznej koncepcji przełamania Kantowskiego dualizmu rozumu teoretycznego i praktycznego)<sup>18</sup>. Co więcej, cenzorzy krytykują również samo serce Maréchalowskiej koncepcji dynamicznej celowości intelektu – sformułowaną w ostatniej części księgi drugiej dedukcję ontologicznej afirmacji bytu – a na temat księgi trzeciej, zawierającej bezpośrednio skierowaną przeciw niedomaga-

skupstwa Bruges. Por. *List Johna Janssensa do Josepha Maréchala, 19 kwietnia 1925 roku*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

<sup>14</sup> *List Josepha Van der Meerscha do prowincjała jezuitów, 20 maja 1925 roku*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

<sup>15</sup> Por. J. Maréchal: *Minute d'une lettre adressée à Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, vers la fin de mai, 1925*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

<sup>16</sup> Por. *List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala, 30 maja 1925 roku*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15. Z korespondencji Maréchala wynika, że nieoficjalnie zabiegał on również o możliwość bezpośredniego spotkania z głównym cenzorem w celu wyjaśnienia wątpliwości dotyczących *Zeszytu 5.* Por. *List [podpis autora nieczytelny] do Josepha Maréchala, 16 czerwca 1925 roku*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

<sup>17</sup> Por. *List Josepha Maréchala do cenzorów diecezjalnych, 5 lipca 1925...*, boîte 15.

<sup>18</sup> Por. *Rapport des censeurs concernant l'ouvrage du R.P. Maréchal, S.J., s. 2–6*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

niom kantyizmu transpozycję tomistycznej krytyki poznania na sposób transcendentalny, piszą wprost: „Nie jest możliwe wyłożenie tutaj wszystkich zastrzeżeń, które wydają się narzucać w odniesieniu do rozmaitych propozycji wyłożonych w księdze trzeciej”<sup>19</sup>. W efekcie, odpowiadając na uwagi cenzorów, Maréchal z jednej strony ustosunkowuje się do postawionych mu zarzutów i broniąc swego stanowiska, nie wycofuje się zasadniczo z żadnego ze swych stwierdzeń<sup>20</sup>, z drugiej jednak strony, chcąc zadośćuczynić przynajmniej niektórym wymogom, proponuje wprowadzenie następujących zmian: modyfikację tytułu, usunięcie z przedmowy kontrowersyjnych, zakwestionowanych przez cenzorów fragmentów, wprowadzenie do niej (a także ewentualnie do konkluzji dzieła) kilku zdań wyświetlających ortodoksyjny charakter najbardziej wrażliwych twierdzeń<sup>21</sup>. Rozpoczyna się tym samym proces żmudnej wymiany listów, a zarazem intensywnego zmagania o ostateczną wersję dzieła. Obejmuje on nie tylko korespondencję Maréchala z Van der Meersch<sup>22</sup> i – za jego pośrednictwem – dyskusję z cenzorami stawiającymi konkretne warunki, od których spełnienia uzależniają przyznanie *nihil obstat*<sup>23</sup>, lecz także wiele drobniejszych, choć nie mniej ważnych listów, jak na przykład ten, który

<sup>19</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>20</sup> Por. J. Maréchal: *Observations sur le rapport des censeurs*, 4 juillet, 1925, s. 1–13. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

<sup>21</sup> Por. *List Josepha Maréchala do cenzorów diecezjalnych*, 5 lipca 1925..., boîte 15.

<sup>22</sup> Korespondencja ta obejmuje w sumie około ośmiu listów (nie licząc wcześniejszych), z których część (w tym również te zawierające odpowiedzi cenzorów) adresowana jest przez Van der Meerscha do Maréchala, a część – pisana przez Maréchala bezpośrednio do Van der Meerscha lub z prośbą o przekazanie samym cenzorom. Por.: *List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala*, 22 października 1925 roku. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15; *List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala*, 19 grudnia 1925 roku. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15; *List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha*, 22 grudnia 1925 roku. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15; *List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha*. [Brak daty]. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15; *List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha*, 19 lutego 1926 roku. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15; *List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha*, 9 marca 1926 roku. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15; *List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala*, 13 marca 1926 roku. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15; *List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha*, 16 marca 1926 roku. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

<sup>23</sup> Chodzi tu o dwa zestawy warunków, od których spełnienia cenzorzy uzależnili przyznanie *nihil obstat*: pierwszy, dołączony do listu Van der Meerscha z 19 grudnia 1925 roku (por. *Conditions auxquelles les censeurs subordonnent l'octroi du „nihil obstat” à l'ouvrage du Rév. Père Maréchal S.J.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15), na który Maréchal obszernie odpowiada, wskazując własne rozwiązania tam, gdzie – w jego przekonaniu – zadośćuczynienie wymaganiom cenzorów nie jest możliwe (por. *List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha*, 22 grudnia 1925 roku..., boîte 15); drugi zestaw warunków, zawarty w ramach listu Van der Meerscha z 13 marca 1926 roku (por. *List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala*, 13 marca 1926 roku..., boîte 15), który Maréchal uznaje ostatecznie za możliwy do zaakceptowania. Por. *List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha*, 16 marca 1926 roku..., boîte 15.

zawiera sprawozdanie przekazane do wiadomości przełożonego generalnego zakonu jezuitów, zaniepokojonego zamieszczeniem wokół Maréchalowskiej publikacji<sup>24</sup>. Ostatecznie zmiany, które wprowadza Maréchal pod naciskiem cenzorów, dotyczą głównie modyfikacji w obrębie przedmowy do *Zeszytu 5*. Pierwotny, pięciostronicowy tekst przedmowy zostaje praktycznie całkowicie przebudowany – zachowuje się z niego jedynie kilka drobnych fragmentów<sup>25</sup>. W jego miejsce Maréchal przygotowuje dziewiętnaście stron, obejmujących głównie dodatkowe, zweryfikowane przez cenzorów wyjaśnienia kluczowych kwestii i pojęć, które ci wcześniej w tekście wychwycili i zakwestionowali<sup>26</sup>. Ponadto bezpośrednio po zmodyfikowanej przedmowie dodany zostaje dwustronicowy *passus*, zatytułowany *Addenda et corrigenda*, w którym, poza wprowadzającymi drobne precyzacje i poprawki stylu odniesieniami do piętnastu miejsc w zeszycie, znajdują się narzucone przez cenzorów komentarze do trzech najbardziej spornych fragmentów – na tyle ważnych dla Maréchala, że nie zgodził się na ich usunięcie, zaakceptował natomiast dodatek cenzorów precyzujący znaczenie owych fragmentów w duchu ich własnego stanowiska<sup>27</sup>. W konse-

<sup>24</sup> Wśród pozostałych po Maréchalu materiałów dokumentujących perypetie z cenzurą *Zeszytu 5* znajduje się brudnopis sporządzonego przezeń na życzenie przełożonego generalnego jezuitów krótkiego sprawozdania (do 31 października 1925 roku) z kontrowersji wokół zgody na publikację *Zeszytu 5*. Życzenie to zostało przekazane Maréchalowi w liście z 30 października 1925 roku, wysłanym przez osobę o nieczytelnym podpisie [por. *List* [podpis autora nieczytelny] do *Joseph'a Maréchala*, 16 czerwca 1925 roku..., boite 15]. W owym sprawozdaniu Maréchal wyraża wprost swoją opinię na temat raportu cenzorów, odmawiającego mu *nihil obstat*: „Raport absolutnie pomieszany ze względu na akumulację nieścisłości, systematyczne zapomnianie o kontekście i brak inteligencji [w podejściu do – A.R.B.] traktowanych problemów [...]. Jestem przekonany, że obaj cenzorzy nie tylko w głębi się mylą, lecz także przekraczają prawa swego urzędu”. J. Maréchal: *Au P. Provincial (informations demandées par le P. Général)*, 31 octobre 1925. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boite 15.

<sup>25</sup> Por. J. Maréchal: *Avant-propos*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boite 15. [Pierwotna wersja tekstu przedmowy, przed korektą cenzorską].

<sup>26</sup> Wyjaśnienia te przyjmują formę rozwinięcia następujących tez: „Krytyka, będąc dziełem refleksji, za bezpośredni przedmiot ma przedmiot immanentny”. „Krytyka rozważa zarazem oba terminy stosunku prawdy: subiektywny i obiektywny”. „Krytyka podaje się za sąd o obiektywnej oczywistości”. „Oczywistość przedmiotu metafizycznego nie pokrywa się z oczywistością przedmiotu fizycznego”. „W ujęciu intellekcy zostaje połączona obiektywna recepcja z immanentną konstrukcją”. „Intelekcja, jako działanie formujące słowo mentalne, reguluje się wedle dyspozycji *a priori*, która wyraża samą naturę intelektu”. „Determinacje *a priori* aktu poznawczego nie są wcale »ideami wrodzonymi«, nawet »wirtualnymi«”. „Źródło wszelkiej »aprioryczności« w intellekcie skończonym nie jest niczym innym niż naturalnym poruszeniem »Prawdy pierwszej«”. „Obiektywna funkcja intelektualnego *a priori* znajduje swe ontologiczne wyjaśnienie w porządku celowości”. „Uwagi na temat Celu nadprzyrodzonego”. Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1926, s. VII–XXI.

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. XXII–XXIII. Fragmenty te dotyczą problemu obiektywności wrażenia, aktywności intelektu czynnego w kształtowaniu pojęć oraz wzajemnej relacji między intelektem a wolą. Komentarz do nich, zamieszczony w ramach *Addenda et corrigenda*, przesłał Maréchalowi Van der Meersch w liście z 13 marca 1926 roku, jako tekst cenzorów. Od jego

kwencji więc zasadniczy tekst dzieła nie zostaje zmieniony i Maréchal będzie mógł bez dalszych przeszkód przedstawić filozoficznemu światu swą najistotniejszą pracę, której ogólny kształt sam zarysowuje następująco w słowach rozpoczynających wprowadzenie do *Zeszytu 5*: „Proponujemy sobie w tym zeszycie wydobyć, zanalizować i uporządkować według organicznej jedności istotne elementy teorii poznania, rozproszone w metafizycznym dziele św. Tomasza. Uczynimy to z drugorzędnym, ale całkowicie szczerym zamiarem uchwycenia punktów stycznych – podobnie jak punktów rozbieżnych – między tradycyjną filozofią scholastyczną i filozofią krytyczną, zainspirowaną Kantem; nie żebyśmy chcieli mnożyć komparatywne odniesienia i pomysłowe paralele [...]. Czasem zasugerujemy zbliżenie; generalnie jednak porównanie nie będzie podkreślane; pozostanie wirtualne, między wierszami [...]. Po tym cierpliwym badaniu tomistycznej metafizyki poznania spróbujemy bardziej bezpośrednio zaaplikować jej zasady do rozwiązywania fundamentalnych problemów filozofii krytycznej [...]. Jeśli się nie mylimy, można będzie wraz z nami stwierdzić, że Kantowski agnostycyzm nie tylko nie jest niekwestionowalny, lecz może nawet zostać przekroczony na podstawie swych własnych zasad”<sup>28</sup>.

### 5.1.2. Konieczność absolutnego punktu odniesienia

Praktycznie u samego początku systematycznych prac nad wydobyciem z tekstów Tomasza z Akwinu kluczowych elementów tomistycznej metafizyki poznania – a więc już w pierwszej, nieopublikowanej wersji *Punktu wyjścia metafizyki* z 1917 roku – Maréchal stwierdza: „Najbardziej ogólny punkt widzenia i pierwsza zasada całej tomistycznej epistemologii są zapożyczone od Arystotelesa. Mimo że przyciągnęły już naszą uwagę [podczas analiz początków rozwoju fundamentalnego problemu epistemologicznego – A.R.B.] [...], musimy do nich powrócić, aby lepiej pokazać, że »krytyka obiektywna« u św. Tomasza wywodzi się z doskonale przeemyślanych podstaw, a nie wyłącznie z tego dogmatycznego i instynktownego realizmu, który przypisuje się, być może trochę zbyt ogólnie, średniowieczu”<sup>29</sup>. Podstawy te wskazuje Maréchal nie tylko przy okazji badania Arystotelesowskiego modelu rozstrzygnięcia antynomii jedno –

włączenia w strukturę dzieła uzależnili oni udzielenie *nihil obstat*. Por. *List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala, 13 marca 1926 roku...*, boîte 15.

<sup>28</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 34.

<sup>29</sup> J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance*. 1917, s. 34–35. KADOC, VII-80, boîte 14; por. także J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 84.



wiele, lecz także w ramach koncepcji dwóch dróg krytyki – jako trzon metafizycznej krytyki przedmiotu. „Przyjmuje ona – pisze – poza pospolitymi danymi świadomości (materią lub zawartością poznania) – absolutną wartość »pierwszej zasady« [czyli zasady tożsamości – A.R.B.] w jej zastosowaniu do tych danych. Równa się to powszechnej, obiektywnej afirmacji bytu lub, mówiąc inaczej, koniecznej syntezie bytu i afirmowalnej danej”<sup>30</sup>. Rola zasady tożsamości jest dla Maréchala o tyle istotna, że droga metafizycznej krytyki przedmiotu, na którą wkracza, budując tomistycznie zorientowaną metafizykę podmiotu poznającego, uznaje właśnie zasadę tożsamości za powszechną normę myślenia i zarazem podstawę metafizycznej afirmacji. „Pierwsza zasada – stwierdza belgijski jezuita w swym niepublikowanym wykładzie z epistemologii – narzuca się jako norma myślenia. Istnieje zatem konieczna treść świadomości; istnieje konieczna afirmacja tej treści, jako przedmiot, wedle reguły pierwszej zasady”<sup>31</sup>. Ale właśnie to naturalne nastawienie, obecne w każdym myśleniu, jeśli ma uniknąć zarzutu arbitralnego dogmatyzmu, domaga się, w przekonaniu Maréchala, krytycznego usprawiedliwienia. „Powiedzieliśmy już – dodaje – że filozofia starożytna i również filozofia św. Tomasza zakładała [...] konieczne i wartościowe odniesienie treści afirmacji do bytowego absolutu [...]. Przyjęcie bez logicznego usprawiedliwienia tej ogólnej realistycznej przesłanki, która jest naturalną przesłanką wszystkich naszych spontanicznych przekonań, nie byłoby z pewnością niczym absurdalnym (mogłoby się bronić nawet motywami metaracjonalnymi), jednak stanowiłoby dogmatyzm. Święty Tomasz jest mniej dogmatyczny, niż to się zazwyczaj uważa. Szuka on logicznego usprawiedliwienia tej realistycznej przesłanki i swej metafizyce dostarcza w ten sposób ogólnej podstawy krytycznej”<sup>32</sup>. W efekcie wstępną próbę wydobywania logicznego usprawiedliwienia owej przesłanki, czyli ukazania koniecznego charakteru odniesienia świadomościowej treści do bytowego absolutu<sup>33</sup>, zgodnie z regułą zasady tożsamości, podejmuje Maréchal w ramach tak zwanej *Preambuły krytycznej* piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*, kreśląc w niej zarazem ogólny zarys projektu metafizyki podmiotu poznającego; projektu, który realizował będzie w kolejnych księgach swego dzieła.

<sup>30</sup> J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki*. Tłum. A. Bańka. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 26. Katowice 2008, s. 61.

<sup>31</sup> J. Maréchal: *Épistémologie*, s. 2. KADOC, VII-80, boîte 16.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 6–7.

<sup>33</sup> Jak wynika choćby z krótkiego, opublikowanego w 1938 roku i prostującego niektóre doktrynalne niejasności Zeszytu 5. tekstu Maréchala *À propos du „Point de départ de la métaphysique”*, mówiąc o bytowym absolutcie, belgijski jezuita ma na myśli „w sobie” poznawanego przedmiotu, jego najgłębszą ontologiczną wartość, czy też – używając terminologii Kantowskiej – noumenalną podstawę fenomenalnej, obecnej w świadomości treści. Por. J. Maréchal: *À propos du „Point de départ de la métaphysique”*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1938, nr 41, s. 256–257.

Fakt, że już w punkcie wyjścia swych analiz Maréchal próbuje ukazać konieczny charakter odniesienia świadomościowej treści do jej ontologicznej postawy, jest całkowicie zrozumiały z perspektywy przyjętych przezeń wytycznych metafizycznej drogi krytyki. Droga ta bowiem, przyjmując w punkcie wyjścia takie właśnie odniesienie, zakłada następnie wysiłek zorientowany na sukcesywne odsłanianie warunków, dzięki którym jest ono w ogóle możliwe. W ujęciu Maréchala owo odsłanianie wiązać się będzie *de facto* z rekonstrukcją całej metafizyki podmiotu poznającego. Z tego też względu, jak zauważa Édouard Dirven, już w punkcie wyjścia przyjmuje on, że „poza myśleniem musi istnieć norma, do której to myślenie się odnosi i względem której jest prawdziwe lub fałszywe. Jak, w efekcie, mówić o odniesieniu – pyta Dirven – jeśli nie ma czegoś konkretnie istniejącego, do czego można się odnieść? Co więcej, norma ta musi przyjmować wartość absolutną i wieczną [...], gdyż nie byłoby inaczej możliwe zagwarantowanie prawdy tego odniesienia. Jeśli normą nie jest porządek absolutny odniesienia, jeśli nie jest absolutnie prawdziwa i totalnie istniejąca, w jaki sposób usprawiedliwić asercję prawdy, jak wyjaśnić niemożliwość uniknięcia bytu, który jest prawdziwy?”<sup>34</sup>. Pytanie to jest o tyle zasadne, że to właśnie niemożność uniknięcia prawdziwościowej relacji do bytu wskazuje Maréchal jako punkt wyjścia poszukiwania logicznego usprawiedliwienia koniecznego charakteru afirmatywnego odniesienia myśli do bytowego absolutu. „Pierwsza kwestia krytyczna, która się nasuwa – stwierdza – musi się zatem opierać na *istnieniu prawdy* lub, co wychodzi na to samo, na *prawdziwości bytu* [...]. Stosunek prawdy – tłumaczy – jest nierozłącznie związany z myśleniem obiektywnym, jako że zanegowany – odrodziłby się z samej negacji. Gdy mówicie: nie istnieje prawda, afirmujecie *implicite* zgodność waszego aktualnego, negującego myślenia z pewnym obiektywnym brakiem harmonii, o którym sądzą, że występuje między myśleniem w ogóle a rzeczami [...]. To jednak jest brzemienne w skutki. Albowiem rozpoznać stosunek prawdy – to przyjąć poza waszym aktualnym i subiektywnym myśleniem »coś«, co je »kontroluje«, normę, względem której jest ono nieuchronnie prawdziwe lub fałszywe [...]. Nasz umysł jest radykalnie niezdolny do myślenia absolutnej nicości, ponieważ nie jest zdolny przyjąć postawy czystej negacji [...]. Ujmujemy byt – stwierdza zatem Maréchal – jako normę zewnętrzną względem naszego aktualnego i subiektywnego myślenia. Aby »prawda była«, trzeba, żeby między ową zewnętrzną normą i myśleniem aktualnym zachodził utwierdzony, całkowicie zdeterminowany stosunek zgodności lub niezgodności [...]. Moje myślenie jest prawdziwe lub fałszywe tylko wówczas, gdy każdej determinacji,

<sup>34</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S.J.* Paris–Bruges 1965, s. 163.

którą sobie nada, odpowiada absolutnie stabilny stosunek – pozytywny lub negatywny – z bytem. Otóż – konkluduje Maréchal – tę konieczną stabilność wszelkiego przedmiotu myślenia wyraża »pierwsza zasada«, *zasada tożsamości*»<sup>35</sup>. I dodaje: „Wszelka filozofia krytyczna [...] rozpoznaje wartość »pierwszej zasady« co najmniej jako analitycznej reguły myślenia. Również św. Tomasz uznaje zasadę tożsamości za pierwszą zasadę, jednak, za Arystotelesem, odkrywa w niej sam fundament [...] absolutu w naszym poznaniu»<sup>36</sup>. Jakie są tego konsekwencje? Przede wszystkim okazuje się, że w przyjętej przez Maréchala interpretacji próba pogodzenia wymagań immanencji podmiotu poznającego i obiektywności przedmiotu poznawanego nie ogranicza się tylko do czysto funkcjonalnego ujęcia zachodzącej między nimi relacji poznawczej, ale, jak podkreśla Bernard Pottier, zakłada pewną ontologię<sup>37</sup>. Sam Maréchal pisze o tym w następujący sposób: „Wszelki przedmiot intelektu przyjmuje więc, według św. Tomasza, konieczną relację *do absolutu bytu*, to znaczy *do porządku ontologicznego* w ogólności [...]. Przeczuwa się bardzo rozległe konsekwencje tej zasady»<sup>38</sup> – stwierdza belgijski jezuita i tłumacz, projektując zarazem dalszą strukturę swych analiz: „Raz rozpoznana w każdym poznaniu część obiektywnego absolutu [sprawia, że – A.R.B.] poznanie to staje się zasadniczo ontologiczne i jego dalsze ograniczenia mogą zostać poddane metafizycznej analizie treści świadomości, zarówno bezpośredniej, jak i refleksywnej. Proponujemy sobie – zapowiada Maréchal – [...] odkrycie, w samym sercu tomistycznej metafizyki racjonalnego podmiotu, odpowiedzi na dwa pytania, które dość dobrze podsumowują krytyczny problem poznania: Czym dokładnie jest przedmiot (obiektywna treść) naszego poznania i jakie elementy w sobie kryje? [...] jaki jest jego konieczny stosunek *do absolutu* pierwszej zasady?»<sup>39</sup>. Odpowiedź na owo pierwsze pytanie obejmie analityczny etap Maréchalskiego wykładu tomistycznej metafizyki poznania (jego badanie stanowić będzie zasadniczą część obecnego rozdziału), podczas gdy odpowiedź na pytanie drugie – w ramach tak zwanej dedukcji ontologicznej afirmacji – wejdzie w skład syntetycznego etapu owego wykładu<sup>40</sup> (zostanie on omówiony w rozdziale 6.). Najpierw jednak Maréchal musi jeszcze potwierdzić wstępnie swe przekonanie, że w świetle metafizycznej krytyki przedmiotu nie jest możliwe, aby obiektywizacja immanentnej treści

<sup>35</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 86–88.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 88.

<sup>37</sup> Por. B. Pottier: *Maréchal et Thomas d'Aquin*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 32.

<sup>38</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 97.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>40</sup> Por. Maréchal, Joseph. In: *Dizionario dei filosofi del novecento*. [B.red.]. Florence 1985, s. 475.

świadomości dokonywała się niejako poza zasadą tożsamości (a zatem poza gwarantowanym przez ową zasadę związkiem z absolutną, realną podstawą) i opierała się na właściwościach, jakie ma sama ta immanentna treść. Ów swoisty negatywny dowód wspierający logiczne usprawiedliwienie realistycznej przesłanki, zakładającej konieczne odniesienie treści afirmacji do pozapodmiotowego, bytowego absolutu, przybiera w ujęciu belgijskiego jezuity kształt krytyki radykalnego fenomenizmu.

### 5.1.3. Krytyka radykalnego fenomenizmu

Przyjmując w punkcie wyjścia prowadzonych w *Zeszycie 5*. analiz konieczny, regulowany zasadą tożsamości charakter odniesienia świadomościowych treści do pozapodmiotowej absolutnej podstawy, Maréchal – jak już powiedziano – kroczy wyraźnie zapowiedzianą wcześniej drogą metafizycznej krytyki przedmiotu. W jej ramach krytyczna analiza „rozwija się [...] pod egidą uprzedniej, absolutnej i powszechnej afirmacji bytu [...]; zakłada bezpośrednio przedmiot jako przedmiot w sobie, raz na zawsze zajmuje pozycję naprzeciw niego i tylko wówczas, z tej absolutnej perspektywy, analizuje go i wykańcza z zewnątrz, dialektycznie, zgodnie z zasadą tożsamości”<sup>41</sup>. Jednocześnie wszakże, krytyczny charakter owej analizy domaga się wstępnego, logicznego usprawiedliwienia tak rozpoznanego punktu wyjścia – Maréchal konstruuje takie usprawiedliwienie przede wszystkim pozytywnie: wskazując nieuchronnie obecny w każdym myśleniu prawdziwościowy stosunek do bytu, a następnie – niejako w wymiarze negatywnym – próbując argumentować przeciw radykalnemu fenomenizmowi<sup>42</sup>, czyli za niemożnością oparcia obiektywnego charakteru intelektualnego poznania na racjach zawartych w samych fenomenalnych treściach świadomości. W jaki zatem sposób, tym razem od strony negatywnej, argumentacja ta przebiega? Przede wszystkim Maréchal zauważa najpierw, że cała kwestia sprowadza się *de facto* do rozstrzygnięcia, czy poznanie intelektualne opiera się na subiektywnych przejawach (na fenomenalnych treściach determinujących władzę poznawczą) czy może – za pośrednictwem owych przejawów – bezpośrednio na obiektyw-

<sup>41</sup> J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki...*, s. 77.

<sup>42</sup> „Nazywamy absolutnym relatywizmem lub fenomenizmem – pisze Maréchal – filozoficzną doktrynę, która przyjmuje pierwszą zasadę jako normę myślenia, ale w treści myślenia rozpoznaje tylko fenomen. Doktryna ta jest wewnętrznie sprzeczna i sąsiaduje blisko z sofistyką, która [...] zarzuca samą konieczność pierwszej zasady i nie może być więcej nazywana doktryną filozoficzną”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 95, przypis 1.

nej rzeczywistości<sup>43</sup>. W tym kontekście, zdaniem Maréchala, Tomasz z Akwinu proponuje następujące rozwiązanie: albo przyjmuje się, że formułowane przez podmiot sądy stosują się wyłącznie do aktualnych subiektywnych przejawów – wtedy jednak nie są ani absolutnie prawdziwe, ani fałszywe (nie można uniknąć sprzeczności)<sup>44</sup> – albo też uznaje się, że aktualna subiektywna determinacja intelektu nie pełni sama funkcji źródłowego przedmiotu, lecz jedynie formy, według której intelektualny akt rozciąga się na przedmiot<sup>45</sup>. Wybór między tymi dwoma możliwościami, stwierdza Maréchal, jest w rzeczywistości wyborem między odrzuceniem zasady tożsamości jako normy sądu (przypadek pierwszy) a przyjęciem owej zasady jako normy dla wyrażonego w sądzie myślenia (przypadek drugi), co w pierwszej sytuacji generuje poważne niespójności<sup>46</sup>. Jaki rodzaj niespójności ma belgijski jezuita na myśli? Otóż, próbując ustalić w tej kwestii stanowisko Tomasza z Akwinu, stwierdza, że uznanie fenomenalnej treści za bezpośredni przedmiot poznania sprowadziłoby się głównie do radykalnej niespójności logicznej, która nawiedziłaby sąd<sup>47</sup>, czy też, mówiąc inaczej, „do ustanowienia koegzystencji sprzeczności, to znaczy do uwolnienia »przedmiotu« z jego koniecznej podległości względem pierwszej zasady”<sup>48</sup>. Chodzi bowiem o to, że fenomenalna treść, jak wyjaśnia Maréchal, „nie jest z definicji niczym innym niż przypadłościową modalnością naszej aktywności poznawczej – należy do podmiotu, jak ulotny refleks, surowy fakt, czysty moment, płynny i niestały; sama z siebie nie niesie żadnej konieczności obiektywnej ani subiektywnej, nie wyklucza żadnej zmienności – może przestać być, tak jak mogłaby nie być – jest relacją [...] bez *suppositum* [...]. Gdyby konstytuowała [...] przedmiot intelektu, to trzeba by powiedzieć, że przedmiot naszego intelektu jest *samą przygodnością*, zanurzoną w czystej czasowej fluktuacji”<sup>49</sup>. W takiej sytuacji kluczowa, akcentowana przez Maréchala niespójność polegałaby na tym, że odrzucenie zasady tożsamości, jako normy sądu, doprowadziłoby do sytuacji, w której koniecznościowe własności owej normy, fundujące obiektywność, należałoby przypisać treściom z gruntu

<sup>43</sup> Por. ibidem, s. 89.

<sup>44</sup> „To na mocy pierwszej zasady – wyjaśnia stanowisko Maréchala Blaise Romeyer – [...] wszelki przygodny akt myślenia odnosi się z całą koniecznością do absolutu bytu, gdyż jeśli mój umysł zamiast dosięgać absolutu, zostałby ograniczony do przygodności i relatywności, do pustych fenomenów bytu, wszelkie jego sądy – nawet te najbardziej względem siebie opozycyjne – z tego samego tytułu byłyby prawdziwe”. B. Romeyer: *Le thomisme devant la philosophie critique, par le J. Maréchal S.J.* „Archives de philosophie” 1927, vol. 5, s. 2 [342].

<sup>45</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 90; Idem: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, s. 40, boîte 14.

<sup>46</sup> Por.: ibidem; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 9, boîte 16.

<sup>47</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 92.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 93–94.



niekoniecznym. Tymczasem, jak przekonuje Maréchal, „jeśli przygodna dana przystępuje do świetlistego ogniska świadomości pod powszechnymi i koniecznymi atrybutami przedmiotu, to dlatego, że pierwsza zasada pochwyciła ją i utwierdziła w tożsamości z sobą samą; dlatego, że stwierdziła w niej to, czego surowa dana, sama przez siebie, jeszcze nie wyraziła – że jest i będąc, nie może nie być, że jest taka i jako taka, jest z całą koniecznością”<sup>50</sup>. Trzon Maréchalowskiej interpretacji zasadza się więc na przekonaniu, że treści świadomości nie mogą istnieć w niej w sposób spójny – jako przedmioty – poza związkiem z zasadą tożsamości, ta zaś – jak wynika z argumentu pozytywnego, opartego na nieuchronności prawdziwościowej relacji do bytu – musi się odnosić do podstawy absolutnej, lokującej się poza myśleniem. „Wszelka dana szczegółowa – pisze Maréchal – przez fakt, że obiektywizuje się wobec naszego umysłu, sytuuje się w niewzruszenie zdeterminowanym odniesieniu do absolutnej normy bytu. Jeśli dana, sama w sobie, pozostaje czasowa, zmienna, przygodna, to co najmniej odniesienie ustalone między daną a bytem zapewnia aspekt nieczasowy, niezmienny, absolutny”<sup>51</sup>. Tak oto, zdaniem belgijskiego jezuitę, znajduje potwierdzenie przekonanie, że subiektywny przejaw w świadomości może stać się przedmiotem w myśleniu tylko wówczas, gdy podda się zasadzie tożsamości, że zatem powiązanie owej pierwszej zasady z subiektywną daną pokrywa się z jej obiektywizacją<sup>52</sup>. „Obiektywna afirmacja przekracza [...] surową, fenomenalną zawartość”<sup>53</sup> – stwierdza w konsekwencji Maréchal i dodaje, że czysty relatywizm czy radykalny fenomenizm „jest jednym z tych fikcyjnych stanowisk, które ujęlibyśmy w formułę tylko za cenę ukrytej sprzeczności [...]”. Całe to wstępne dowodzenie – podkreśla – które Arystoteles wpisał w filozofię pierwszą, nie odwołuje się do żadnego założenia metafizycznego; postuluje tylko treść świadomości zobiektywizowaną (obiektywnie przedstawioną) pod [działaniem – A.R.B.] normatywnego prawa tożsamości (pierwszej zasady) i są to zarazem postulaty najbardziej wymagającego krytycyzmu”<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>51</sup> Ibidem; por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique...*, 1917, s. 43–44, boîte 14.

<sup>52</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 95; A. Grégoire: J. Maréchal, „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 5 (résumé)*, s. 3. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>53</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 95; por. Idem: *Épistémologie...*, s. 9–10, boîte 16.

<sup>54</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 98.

## 5.2. Ontologia ogólna poznania

### 5.2.1. Prawda logiczna

Maréchalowska argumentacja za koniecznym charakterem afirmatywnego, opartego na zasadzie tożsamości odniesienia immanentnej treści świadomości do ontologicznego absolutu – argumentacja, którą belgijski jezuita prezentuje w *Preamble krytycznej* – jest niewątpliwie problematyczna. Wynika to przede wszystkim z faktu, że przyjęta w owej preambule relacja prawdziwości, jako nieunikniony, gwarantowany stabilnością zasady tożsamości stosunek myślenia do bytu, zakłada zgodność z rzeczywistością zewnętrzną; zdaje się więc nie uwzględniać sytuacji, w której ten prawdziwościowy stosunek mógłby zachodzić w obrębie immanencji podmiotu, między relatywną treścią fenomenalną a jakąś absolutną, warunkującą jej możliwość podstawą. Jest to co prawda zrozumiałe ze względu na fakt, że Maréchal, poruszając się na razie w obrębie krytyki metafizycznej, przyjmując w punkcie wyjścia afirmację realnego przedmiotu (stwierdzenie faktyczności jego realnego istnienia), rozumie w duchu klasycznej, adekwacyjnej koncepcji prawdy; nie wystarcza jednak z perspektywy wymogów krytyki nowożytnej. Nie wystarcza, chyba że belgijski jezuita zdołałby wykazać – cofając się niejako od obiektywnej afirmacji w kierunku warunków ją umożliwiających – że owe warunki nie tylko przypominają te wykryte na drodze nowożytnej krytyki transcendentalnej (a przynajmniej spełniają podobne wymogi), lecz także – dzięki przyjęciu perspektywy realistycznej – lepiej tłumaczą cały proces obiektywizacji. Co prawda, dla zadośćuczynienia wymogom transcendentalizmu Kanta dowodzenie to, samo w sobie, nie będzie jeszcze przekonujące i dlatego Maréchal podda je próbie transpozycji, mającej precyzyjnie obrazować dedukcję owych realistycznych konkluzji zgodnie z metodą transcendentalną i dzięki przyjęciu Kantowskiego, fenomenalnego punktu wyjścia. W jego przekonaniu jednak, dowodzenie to z pewnością wystarczy do wykazania krytycznego charakteru tomistycznej koncepcji poznania. Tym samym ustala Maréchal również sposób postępowania, wedle którego przebiegać będzie jego rozumowanie, odsłaniając zarazem ogólny zarys metafizyki podmiotu poznającego – rozumowanie zapowiedziane zresztą w *Preamble krytycznej*. O ile jednak w ramach owej preambuły Maréchal pokazuje, że synteza zasady tożsamości z immanentną wzglę-

dem świadomości fenomenalną treścią obiektywizuje ową treść w realny przedmiot, o tyle w dalszej części rozumowania konieczne staje się wykazanie, w jaki sposób ta obiektywizacja się dokonuje, a zatem jak musi być owa immanentna treść ukonstytuowana i jak pojmowana sama zasada tożsamości, aby ich synteza mogła osiągnąć realnego absolutu. W takim też duchu zaprojektowana zostaje zarówno pierwsza, analityczna część tego rozumowania, poświęcona konstytuowaniu się obiektywnej treści poznania (a więc analizie poznania obiektywnego), jak i część druga, syntetyczna, poświęcona dedukcyjnemu odsłonięciu sposobu koniecznego odniesienia owej treści do bytowego absolutu (dedukcji ontologicznej afirmacji)<sup>55</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że ową część analityczną otwiera pogłębione badanie problemu prawdy, w ramach tak zwanej ogólnej ontologii poznania. Jeżeli bowiem z analiz Maréchala prowadzonych w *Preamble krytycznej* wynika, że „treści świadomości zamieniają się w naszym myśleniu w przedmioty tylko wskutek nadania ze strony pierwszej zasady, czyli na mocy samej konieczności, która odnosi je do absolutu”<sup>56</sup>, to, jak podkreśla również belgijski jezuita, „wszelkie poznanie obiektywne [...] implikuje nieunikniony wymóg wyrażenia pewnej zgodności między subiektywną determinacją myślenia i »absolutnym porządkiem odniesienia«, zewnętrznym względem tej determinacji. Powiedzmy krócej – dodaje Maréchal – że pojęcie poznania obiektywnego zawiera co najmniej pojęcie pewnej proporcji między myśleniem a realnością absolutną, między podmiotem a ontologicznym przedmiotem. W rzeczywistości ta zgodność lub proporcja między intelektem, ujmowanym subiektywnie, i obiektywną normą absolutną realizuje już wszystko to, co istotne ze wspólnie przyjętej definicji pojęcia »prawda«: »veritas est adaequatio rei et intellectus«”<sup>57</sup>. Maréchal nawiązuje tu, w punkcie wyjścia, do klasycznej, tomistycznej koncepcji, zgodnie z którą, jak podkreśla Albert Milet, prawda jako *transcendentale* (*verum*) jest doskonałością intelektu, tak że doskonały, boski intelekt jest prawdą samą – źródłem, z którego wywodzą się wszelkie prawdy cząstkowe i w którym uczestniczą intelekty skończone<sup>58</sup>. To z tego uczestnictwa wyrastają wszelkie intelektualne ujęcia prawdy rozumianej jako *veritas*, czyli prawdziwość, w sensie: prawda poznania ziszczająca się w poznawczej relacji intelektu do swej doskonałości<sup>59</sup>. Znaczenie owej prawdy poznania Maréchal precyzuje w sposób

<sup>55</sup> Por. ibidem, s. 99.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 101; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 6–7, boîte 15.

<sup>57</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 106.

<sup>58</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 78.

<sup>59</sup> Por.: ibidem; J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 105–107. Trzeba nadmienić, że prawda w znaczeniu *verum* nie stanowi zasadniczego przedmiotu rozważań Maréchala. Wspomina o niej sporadycznie, zazwyczaj używając wtedy francuskiego słowa *le vrai*, głównie jednak koncentruje się na prawdzie poznania (prawdzi-

następujący: „Stosunek prawdy ujmowany od strony przedmiotu lub, inaczej mówiąc, posiadanie przez rzeczy w jakimkolwiek bądź stopniu czegoś z prawdy będziemy nazywać [...] *prawdą ontologiczną* [*vérité ontologique*] w opozycji do prawdy intelektu lub *prawdy logicznej* [*vérité logique*]”<sup>60</sup>, czyli odniesienia między intelektem a przedmiotem poznania<sup>61</sup>. I właśnie owo pojęcie prawdy logicznej, ze względu na znaczenie, jakie ma dla właściwego sposobu rozumienia procesu poznania obiektywnego, uznaje belgijski jezuita za kluczowe.

„Poznanie obiektywne – stwierdza zatem Maréchal – będzie [...] po prostu uświadomieniem sobie (*cognitio*) przedmiotu według i w [ramach – A.R.B.] stosunku prawdy – *adaequatio intellectus et rei* – przeżytego przez podmiot [...]. Wiemy – dodaje jednak – że asymilacja z przedmiotem jest możliwa tylko w rozumie i na miarę niematerialności podmiotu. Prawda nie może więc należeć do zmysłowości w taki sam sposób, w jaki odpowiada intelektowi”<sup>62</sup>. Z kolei „tym, co właściwe intelektowi, jest przejrzystość jego niematerialnej natury; nie tylko świadomość w sensie szerokim, lecz także świadomość siebie. Stosunek prawdy, aby był doskonałością intelektu jako intelektu, aby stał się »*quid proprium*« intelektu jako takiego, musi zatem móc wejść, dzięki obu swym terminom, w ową strefę wewnętrznej przejrzystości. W dokonanej operacji intelektualnej – w *intellectus ut cognoscens* – formalne i subiektywne posiadanie stosunku prawdy logicznej odpowiada więc poznaniu tej prawdy – poznaniu będącemu zresztą poznaniem właściwie »obiektywnym«”<sup>63</sup>. Z tego też względu Maréchal proponuje: „Poszukajmy wśród operacji naszego umysłu tej, która wprowadza realnie w nasze myślenie stosunek prawdy logicznej, gdyż będzie ona jednocześnie tą, która kryje w sobie subiektywne warunki ontologiczne tego stosunku. Napotkamy tu raz jeszcze klasyczne analizy św. Tomasza komentującego Arystotelesa i Kajetana komentującego św. Tomasza. Prawda logiczna, jak twierdzą, nie

wości), stosując najczęściej na jej określenie francuski termin *la vérité*. W niniejszej pracy termin *la vérité* tłumaczony będzie jako „prawda” (chyba że kontekst nakaże inaczej), z zastrzeżeniem jednak, że chodzi o *veritas* w znaczeniu prawdy poznania.

<sup>60</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 107.

<sup>61</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 78, przypis 1.

<sup>62</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 126; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)*..., s. 7, boite 15.

<sup>63</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 127. Maréchal przypomina w tym kontekście również następujące słowa Tomasza z Akwinu: „Kiedy intelekt zaczyna sądzić o ujętej rzeczy, wtedy sam sąd intelektu jest czymś należącym do niego, co nie znajduje się poza intelektem, w rzeczy. A jeśli jest adekwatny do tego, co jest w rzeczy i poza nim, mówi się, że sąd jest prawdziwy. Wtedy zaś intelekt sądzi o ujętej rzeczy, kiedy stwierdza, że coś jest bądź że nie jest – taka jest rola intelektu składającego i rozdzielającego”. Tomasz z Akwinu: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. T. 1. Kęty 1998, s. 25, kwestia 1, artykuł 3.

tkwi, mówiąc właściwie, we wrażeniach jako takich, ani nawet w prostym pojęciu [...]; ona jest wyposażeniem *sądu*”<sup>64</sup>. W konsekwencji więc Maréchal podkreśla, że „w ludzkim poznaniu sąd stanowi [...] jedyny akt, który w pełni realizuje prawdę logiczną, ponieważ jako jedyny daje nam świadomość formalnego znaczenia naszych reprezentacji [...]. Otóż – stwierdza belgijski jezuita – to jest oczywiste: ani wrażenie, ani proste pojęcie nie przedstawiają ani nie zawierają – *signate aut implicite* – elementów istotnych stosunku prawdy logicznej [...]. Przeciwnie, odkąd intelekt »tworzy lub dzieli«, to znaczy »afirmuje lub neguje«, »ustanawia lub odrzuca«, jednym słowem: »sądzi« – sama natura jego aktu, i w konsekwencji forma podpadająca pod ten akt, implikuje odniesienie do zewnętrznej realności [...]. Bezpośredni sąd, który ustanawia przedmiot, ustanawia *implicite*, przez sam ten fakt, relację prawdy logicznej”<sup>65</sup>. Tym samym konkretyzują się kolejne kroki, jakie zamierza wykonać Maréchal w ramach pierwszej, analitycznej części rozumowania poświęconego sposobowi konstytuowania się obiektywnej treści poznania i w ten sposób ukazującego ogólny zarys metafizyki podmiotu poznającego. Jak bowiem podkreśla Philippe Dalleur, Maréchal „podejmuje [...] studium sądu, to znaczy studium jego terminów (wrażenia, przedstawienia i [*species*, a następnie – A.R.B.] prostego pojęcia) oraz jego form (syntezy konkretyzującej i afirmatywnej obiektywizacji)”<sup>66</sup>. I właśnie studium owych elementów sądu będzie wyznaczało kolejne etapy pierwszej części podjętych przez belgijskiego jezuitę analiz. „To w nim [czyli w sądzie – A.R.B.] – pisze Dalleur – nasz autor liczy na znalezienie funkcji, która przekracza jego aktywność syntetyczną. To w nim chce odkryć *quasi-intuitivną* zasadę obiektywizacji naszych pojęć. Sąd jest w ten sposób jądrem intelektualnej aktywności, która się rozlewa. Jednak serce i witalny motor owego jądra wciąż jeszcze pozostają do wskazania”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 127–128.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 130; por. także P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*. Roma 1997, s. 54. W tym kontekście Maréchal następująco wyjaśnia kwestię ujęcia prawdy i fałszu w sądowej afirmacji: „Przed aktem sądenia przedstawienie (zmysłowe i konceptualne), będąc faktycznie zgodne z przedmiotem, mogło być nazywane prawdziwym lub fałszywym, ze względu na zewnętrzną denominację. Teraz zostaje zinterioryzowane według relacji *ad rem*; staje się *quoddam proprium* intelektu, prawdą lub fałszem z punktu widzenia samego podmiotu, na mocy przyjętej przez niego pozycji”. Ibidem, s. 129; por. także Tomasz z Akwinu: *Kwestie dyskutowane o prawdzie...*, s. 20–23, kwestia 1, artykuł 2.

<sup>66</sup> P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 55.

<sup>67</sup> Ibidem.



### 5.2.2. Ontologiczne *a priori* tomizmu

Ustalenia Maréchala wypracowane podczas badań nad strukturą prawdy logicznej (w ramach refleksji nad ogólną ontologią poznania) prowadzą go do wniosku, że analiza poznania obiektywnego, a więc sposobu, w jaki konstytuuje się obiektywna treść poznania, sprowadza się w konsekwencji do analizy jedynego aktu poznawczego, który prezentuje się świadomości jako obiektywny – do analizy sądu<sup>68</sup>. Analiza sądu staje się więc synonimem analizy poznania obiektywnego głównie ze względu na fakt, że, w przekonaniu belgijskiego jezuity, przedmiot poznania jest w umyśle formowany tylko w sądzie i przez sąd, gdyż wyłącznie w taki sposób intelekt stwierdza lub zaprzecza, ustanawia lub odrzuca swą zgodność z przedmiotem<sup>69</sup>. Ma to wszakże jeszcze jedną konsekwencję, która – oprócz samego stosunku prawdy logicznej – konstytuuje, w przekonaniu Maréchala, podstawy ogólnej ontologii poznania. Chodzi mianowicie o ujawniającą się na kanwie owego stosunku i wpływającą zarazem na kształt sądowej afirmacji specyficzną relację między podmiotem a przedmiotem poznania, której istotę Maréchal streszcza w następującym stwierdzeniu: „Koincydencja rozumiejącego i rozumianego, podmiotu i przedmiotu *w tożsamości aktu* [poznania – A.R.B.] – oto metafizyczny sekret poznania jako takiego”<sup>70</sup>. Co dokładnie kryje się za tego rodzaju konstatacją? Otóż Maréchal zwraca uwagę na fakt, że w każdym procesie poznania przedmiotu ujawniają się jego dwa aspekty: *aspekt ontologiczny*, związany z immanencją przedmiotu w podmiocie, i *aspekt psychologiczny*, dotyczący świadomości<sup>71</sup>. „W poznaniu – stwierdza Maréchal za Tomaszem z Akwinu – akt tego, co poznawalne (przedmiotu zmysłowego lub intelektualnego) i akt poznającego (podmiotu zmysłowego lub intelektualnego) są jednym i tym samym aktem». Świadomość to obecność aktu dla samego siebie – zaistnieje wszędzie tam, gdzie akt wynurza się ponad możliwość. [...] ze swej strony immanencja przedmiotu, w jego całkowitej lub częściowej partycypacji, polegała będzie na wewnętrznym akcie podmiotu. Na miarę tej ontologicznej partycypacji przedmiot dzieli przejrzystość immanentnego aktu i rozjaśnia się dla podmiotu. Obiektywna świadomość pojawia się zatem jako efekt immanencji przedmiotu”<sup>72</sup>. „Byłoby zbyt wiele – podkreśla w rezultacie belgijski jezuita – przypomnianie tutaj licznych passusów [z dzieł Tomasza z Akwinu – A.R.B.], w których można znaleźć stwierdzenie ontologicznej immanencji poznanej przed-

<sup>68</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 77.

<sup>69</sup> Por. ibidem.

<sup>70</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique*..., 1949, s. 110.

<sup>71</sup> Por. ibidem, s. 111.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 112.

miotu. Wiązą się one wszystkie z ową fundamentalną tezą, że poznanie nie jest rodzajem pasywnego refleksu, wewnętrznym odbiciem przedmiotu w podmiocie, ale przede wszystkim kresem immanentnej aktywności podmiotu [...]; aktywność podmiotu za swój immanentny kres będzie miała przedmiot tylko w takim stopniu, w jakim przedmiot będzie się prześlizgiwał między dynamicznymi warunkami subiektywnej aktywności. Ta proporcja – konkluduje Maréchal – jest rygorystycznie i metafizycznie konieczna. [...] poznanie nie jest niczym innym niż bezpośrednim i naturalnym wynikiem tego połączenia przedmiotu i podmiotu we wnętrzu podmiotu”<sup>73</sup>.

Nasuwa się jednak pytanie, jaki wniosek wypływa z tak sformułowanej konkluzji. Otóż, jak twierdzi Maréchal, „poznanie zakłada ontologiczną więź między przedmiotem i podmiotem. Między poznanym przedmiotem i poznającym podmiotem – skoro nie są we wszystkich punktach identyczne – występuje zawsze, uprzednio i w pewnej mierze, »komplementarność« i »harmonia przedustanowiona«. Jeden jest względem drugiego [to znaczy przedmiot względem podmiotu – A.R.B.] trochę jak klucz w stosunku do zamka, który go przyjmuje. Każdy zamek może przyjąć nieskończoną ilość kluczy, a jednak nie każdy klucz pasuje do każdego zamka. Pewna proporcja musi zatem istnieć, uprzednio wobec poznania, między przedmiotem a podmiotem”<sup>74</sup>. Maréchal odwołuje się w tym miejscu do tezy Tomasza z Akwinu: „Między przedmiotem a władzą poznawczą winna zachodzić jakaś proporcja: taka, jak zachodzi między czynnym a biernym i między doskonałością a doskonalonym”<sup>75</sup>. W tym kontekście stwierdza: „Zamek, ze względu na swój własny wzór, przedstawia [...] regułę uprzednią względem wszelkich kluczy, które mogą doń wnikać – kluczy ze złota lub z żelaza. Nie powiemy więc, że chimeryczne jest szukanie po stronie podmiotu pewnego poznania *a priori* przedmiotów”<sup>76</sup>. „Wszelkie obiektywne poznanie, niższe od intelektual-

<sup>73</sup> Ibidem, s. 113–118; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 7, boîte 15.

<sup>74</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 124.

<sup>75</sup> Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 7. Londyn 1980, s. 58, część 1, kwestia 88, artykuł 1; por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 124.

<sup>76</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 124–125. Warto zaznaczyć, że właśnie tego porównania użyje później w swym *Podstawowym wykładzie wiary* Karl Rahner, pisząc: „Również dziurka od klucza stanowi aprioryczne prawo określające, jaki klucz pasuje do zamka, ale jednocześnie zdradza przez to pewne szczegóły budowy samego klucza” (K. Rahner: *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1987, s. 23). Zważywszy na fakt, że ponad pięćdziesiąt lat wcześniej (*Podstawowy wykład wiary* został wydany w 1976 roku) Maréchal również dążył to porównanie, pisząc w swym liście do Maritaina: „Poznanie zamka daje z góry pewne wskazówki na temat kluczy, które mogą być weń wprowadzone” (*List Josepha Maréchala do Jacques’a Maritaina, 11 czerwca 1924 roku*. In: *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15), widać wyraźnie Ma-

nej intuicji, wynurza się ze zlewiska wymogów *a priori*, które wyznaczają uprzednio pewne jego cechy, i danych empirycznych, *a posteriori*, które wypełniają go treścią. Poznanie zupełnie *a posteriori*, całkowicie »obce« podmiotowi (zarówno *implicite*, jak i *explicite*) jest niemożliwością, gdyż podmiot zostałby w nim zredukowany do warunków »materii« – obojętnej i pozbawionej przez to zdolności poznawania<sup>77</sup>. Jak zauważa Marie-Dominique Roland-Gosselin, komentujący stanowisko Maréchala, w ten sposób „jest możliwe odnalezienie w tomizmie tego, co właściwe i płodne w Kantowskiej koncepcji *a priori*. Jednakże – dodaje – dla św. Tomasza te warunki [*a priori* – A.R.B.] nie są wyłącznie formalne i logiczne. Mają one bez wątpienia tę obiektywną wartość eksplikacji logicznej, lecz są to również zasady realne, ontologiczne. Święty Tomasz jest metafizykiem. W ramach metafizyki i akceptując jego punkt widzenia, ojciec Maréchal może zatem próbować odkryć zarazem logiczne i realne warunki *a priori* afirmacji. I pod tym nowym w tomizmie terminem przypomina on doktryny dobrze znane<sup>78</sup>. Co więcej, jak twierdzi Albert Milet, koncepcja *a priori* pozwala metafizykowi i filozofowi krytycznemu spotkać się na wspólnym gruncie: ten pierwszy będzie ją interpretował w kierunku ściśle metafizycznym, w kierunku *a priori* władz ontologicznych, ten drugi – w sensie krytycznym, w kierunku *a priori* funkcji wyłącznie logicznych<sup>79</sup>. Tym jednak, co zdaje się szczególnie istotne w interpretacji zaproponowanej przez Maréchala, jest fakt, że owo ontologiczne *a priori* tomizmu<sup>80</sup>, utrzymując swą funkcję logiczną, uzyska również w stosunku do władz poznawczych, rozumianych jako operatywna zdolność podmiotu ontologicznego, określoną wartość psychologiczną, podczas gdy Kantowski sposób rozumienia aprioryczności stanie się, w prze-

---

réchalowską inspirację w tekście Rahnera – inspirację, o której świadczą jednoznacznie słowa samego Rahnera, przytoczone przez Dariusza Kowalczyka: „Jedną rzecz przypominam sobie bardzo dobrze: podczas trzeciego roku moich studiów filozoficznych przeczytałem z niebywałą gorliwością i z wielką uwagą piąty zeszyt Josepha Maréchala SJ: *Le point de départ de la métaphysique*. [...] Myślę, że to właśnie w czasie tej lektury wszedłem po raz pierwszy w osobisty i dla mnie wiążący kontakt z Tomaszem [z Akwinu], naturalnie za pośrednictwem metody Maréchala”. D. Kowalczyk: *Karl Rahner*. Kraków 2001, s. 17.

<sup>77</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 125.

<sup>78</sup> M.-D. Roland-Gosselin: J. Maréchal S.J., „*Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*”. „Bulletin thomiste” 1927, année 4, nr 1, s. 6–7.

<sup>79</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 80.

<sup>80</sup> Tego pojęcia używa Maréchal wprost choćby w swej recenzji książki Aloisa Dempfa: „W efekcie autor – pisze belgijski jezuita – nie zamierza niczego innego niż pokazać, w jaki sposób metafizyka św. Tomasza, umieszczona w połowie drogi między Augustyńskim *a priori* teologicznym a formalnym *a priori* Kanta, dokonuje harmonijnie syntezy tych doktryn cząstkowych dzięki głębokiej teorii *a priori* ontologicznego”. J. Maréchal: A. Dempf. *Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik*. „Nouvelle Revue Théologique” 1928, t. 55, s. 553.

konaniu belgijskiego jezuitę, rodzajem precyzacji owego *a priori* tomistycznego<sup>81</sup>; a ponieważ, jak pokazuje Maréchalowskie rozumienie roli zasady tożsamości i sposobu jej powiązania z koncepcją prawdy logicznej, jeśli „sam sąd pozwala nam powziąć świadomość przedmiotu jako przedmiotu, można [...] postawić tezę, że syntetyczny produkt sądu konstytuuje prawdziwą *daną bezpośrednią* naturalnego punktu wyjścia refleksji krytycznej”<sup>82</sup>. Ta „refleksja nad ontologicznymi warunkami naszych aktów poznania – pisze Maréchal w swym liście do Jacques’a Maritaina – wydobywa pewne relacje logiczne między *a priori* władz i ogólnymi cechami ontologicznymi przedmiotów, które owe władze przyśwajają, według tożsamości jednych i drugich w aktualnym poznaniu”<sup>83</sup>, prowadząc w rezultacie do odsłonięcia na każdym poziomie ludzkiego poznania fundującej jego obiektywność syntetycznej funkcji *a priori*<sup>84</sup>. Ową funkcję wiąże Maréchal bezpośrednio ze strukturą samego sądu, z tego też względu, stwierdzając, że Tomasz z Akwinu „dostrzega w elementarnych zastosowaniach reguły tożsamości do danych świadomości nie tylko czystą analizę [...], lecz pierwszą i fundamentalną syntezę *a priori*”<sup>85</sup>, zapowiada jednocześnie kierunek, w którym postępować będzie jego analiza różnych aspektów i poziomów owej apriorycznej syntezy w sądzie: „Sąd – zaznacza – będąc jednością różnorodności, przedstawia elementy materialne i elementy formalne; w takim stopniu, w jakim dotyczą konstytucji »przedmiotu«, zredukujemy je do [...] następujących: po pierwsze, *materia* sądu, to znaczy »terminy«, ujmowane same w sobie, jako proste pojęcia; po drugie, forma, która wynosi do poziomu »sądu« ten podwójny element materialny. Ona sama dzieli się na: formę *syntetyczną* sądu, to znaczy komplementarną jedność podmiotu i predykatu jako takich, oraz formę *obiektywną* sądu lub afirmację. Jeśli abstrahować od formy sądu, oba terminy – podmiot i predykat – pozostają u podstaw jako proste pojęcia. Jednak pojęcia poddane analizie dzielą się ze swej strony na element materialny i element formalny [...]. Będziemy musieli zatem – stwierdza Maréchal – przestudiować najpierw w pojęciu jego materię, wrażenie, a następnie determinacje metazmysłowe, które podnoszą owo wrażenie do rangi pojęcia”<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 156.

<sup>82</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 131.

<sup>83</sup> List Josepha Maréchala do Jacques'a Maritaina, 11 czerwca 1924 roku..., boîte 15.

<sup>84</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 81.

<sup>85</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 88.

<sup>86</sup> Ibidem, s. 132–133.

## 5.3. Poznanie obiektywne – analiza terminów sądu

### 5.3.1. Proces konstytucji danych zmysłowych

#### 5.3.1.1. Zmysłowa receptywność a relatywny charakter wrażenia

Ontologiczny charakter tomistycznej koncepcji *a priori*, która wyłania się z Maréchalowskich analiz więzi zachodzącej między podmiotem i przedmiotem w akcie poznania, odsłania się przede wszystkim w precyzyjnie uwarunkowanej koincydencji poznającego i tego, co poznawane – koincydencji, która zanim zostanie wyrażona w obiektywizującym akcie sądzenia, jest już zauważalna na podstawowym poziomie poznania, czyli na poziomie zmysłowej recepcji danych przez władze poznawcze. W swym bowiem wykładzie z epistemologii Maréchal przypomina, że dwa terminy: „podmiot” i „predykat”, które pozostają u podstaw aktu sądzenia, gdy umysł abstrahuje od jego formy, kryją w sobie aspekt materialny i formalny, stanowiąc tym samym, ze swej strony, źródłową jedność różnorodności<sup>87</sup>. „Jeśli przeegzaminować z bliska ową różnorodność – dodaje belgijski jezuita – można w niej ostatecznie napotkać, pod rusztowaniem powiązanych jedności niższych od jedności konceptualnej [...], nierozkładalne i nieredukowalne elementy psychologiczne, elementy wrażeniowe [*sensoriels*]. Te ostatnie konstytuują materię pierwszą ludzkiego poznania”<sup>88</sup>, ale, jak podkreśla Maréchal, „poza poznającym podmiotem wrażenie zakłada, według św. Tomasza, subsystującą realność, »rzecz w sobie«, od której podmiot może fizycznie otrzymać podstawowe impresje. Wyróżniający charakter władzy zmysłowej polega na tej zewnętrznej »receptywności«, na »pasywności« materialnej, która manifestuje się psychologicznej obserwacji, a jeszcze lepiej – pozwala się wydedukować *a priori* z samej niedoskonałości naszego poznania intelektualnego”<sup>89</sup>. Owej niedoskonałości Maréchal upatruje w fakcie, że władza intelektualna, nie będąc ani czysto intuitywna, ani zaopatrzona w idee wrodzone, wymaga właśnie, w jego przekonaniu, współdziałania zewnętrznej władzy receptywnej, czyli

<sup>87</sup> Por. J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 24–25, boîte 16.

<sup>88</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>89</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 134.



zmysłowości<sup>90</sup>, i przekonanie to dokładnie odzwierciedla antyintuicjonistyczną linię rozumowania, którą wbrew krytykowanemu w *Zeszytach* 2. racjonalistycznemu ontologizmowi, a zgodnie z duchem filozofii Kanta, akcentuje Maréchal w swej interpretacji tomizmu. „Czyste wrażenie – pisze autor *Zeszytu* 5. – jest zatem, dla św. Tomasza, konieczną »daną pierwotną«. Przedstawia ona kontakt poznającego podmiotu z wielkim tajemniczym X, który go osłania, ogranicza, modyfikuje i który on rozróżnia tylko przez ową daną oraz w jej funkcji. W samym wnętrzu poznającego podmiotu wrażenie zakłada oczywiście najpierw »receptywną władzę danej zewnętrznej«, »zmysłowość«. [...] władza ta musi przybrać dyspozycje fizyczne, które umożliwią recepcję danej [...]. Jako że nasze poznanie jest dyskursywne – stwierdza w efekcie Maréchal – i wymaga zasadniczo wprowadzenia do gry zewnętrznej »władzy receptywnej«, jedność naszej subiektywności z przedmiotem dokona się źródłowo dzięki fizycznemu oddziaływaniu [...] rzeczywistości zewnętrznej na nasze ja, co zakłada między tymi dwoma terminami pewną potencjalną wspólnotę, a w ja – właściwie rozumianą pasywność»<sup>91</sup>. Owa wspólnota możliwa jest najpierw ze względu na fakt, że poznający podmiot, jak stwierdza za Maréchałem Auguste Grégoire, przybiera w swej władzy zmysłowej właściwości cielesne – materialno-ilościowe<sup>92</sup>, które warunkują także ową specyficzną pasywność poznającego podmiotu w przyjęciu danej zewnętrznej<sup>93</sup>. Jest to pasywność specyficzna, jak podkreśla Édouard Dirven, »pasywność aktywna. Nie mówmy – dodaje – że receptywność cała jest pasywna, gdyż pasywność jako taka nie prowokuje poznania. Poznanie jest aktywnym posiadaniem treści świadomości. Jeśli w taki czy inny sposób poznanie otrzymuje, trzeba, aby receptywność wpisywała się w jego całkowicie żywotną realność, aby była aktem recepcji»<sup>94</sup>. Z tego też względu Maréchal stwierdza: „My sami nie mówimy po prostu o receptywności, lecz o receptywności zewnętrznej, przez wzajemne działanie i uległość»<sup>95</sup>, i dodaje, odwołując się

<sup>90</sup> Por. ibidem, s. 135.

<sup>91</sup> Ibidem, s. 136; por. J. Aleu: *De Kant a Maréchal*. Barcelona 1970, s. 139–140.

<sup>92</sup> Por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 8, boite 15. Sam Maréchal następująco tłumaczy ową kwestię cielesności w poznaniu zmysłowym: „W miarę zatem, jak jest fizycznie »receptywny« względem świata zewnętrznego, podmiot poznający musi przyjąć atrybuty »cielesności«, mówiąc inaczej, być materialny i ilościowy. Również władza zmysłowa, mimo że przekraczająca prostą funkcję informowania organu, pozostaje prawdziwie »władzą cielesną«. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 137.

<sup>93</sup> „Ta pasywność – pisze Édouard Dirven – jest konsekwencją naszej cielesności. W efekcie, według scholastyków, pasywność i zewnętrzność są w sposób istotny właściwością bytu materialnego i ilościowego”. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 208, przypis 1.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 208. „Poznanie – stwierdza w tym kontekście Mario Casula – nie jest »kalką«, rodzajem »pasywnego refleksu« przedmiotu, lecz stanowi przede wszystkim kres immanentnej aktywności podmiotu”. M. Casula: *Maréchal e Kant*. Roma 1955, s. 40.

<sup>95</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 137.

do wspomnianej, charakteryzującej władzę zmysłową właściwości „cielesności”: „Naturalna forma receptywnego podmiotu, otwarta pasywnie dzięki swej materii na działanie z zewnątrz, nie jest wcale całkowicie przez materię pochłonięta [...]. Powiedzieć, że podmiot zmysłowy musi być »cielesny«, to stwierdzić jego istotną podległość ogólnym warunkom czasu i przestrzeni – [że – A.R.B.] jest rozciągnięty i [że – A.R.B.] jego immanentna aktywność sukcesywnie się rozwija; wszystko, co otrzymuje, otrzymuje więc w formie *przestrzenności* i asymiluje to sobie w *czasie*. Czyż nie byłaby to konkluzja – pyta natychmiast Maréchal – do której zmierział Kant na drodze »refleksji transcendentalnej«, gdy wyniósł formy *a priori* czasu i przestrzeni do [rangi – A.R.B.] ogólnych warunków wszelkiej aktywności zmysłowej? Tak i nie”<sup>96</sup> – odpowiada, podkreślając jednocześnie, że aby zrozumieć faktyczną paralełę między Kantowskim i tomistycznym sposobem rozumienia zmysłowości, trzeba najpierw przyjrzeć się temu, jaki ostatecznie status zyskuje w tej drugiej koncepcji czyste wrażenie zmysłowe.

„Jeśli chodzi o czystą daną zmysłową, ujmowaną samą w sobie – pisze Maréchal – jest ona podobna zarazem do podmiotu i przedmiotu – wyznacza *ich wspólną granicę*. Z jednej strony nie podaje się wcale za jakość podmiotu, z drugiej strony wcale się od niego zupełnie nie oddziela, na sposób przedmiotu w sobie; ani subiektywna, ani obiektywna – jest *relatywna*. Ta doktryna, sama w sobie – stwierdza Maréchal – nie ma nic specyficznego Kantowskiego [...], adaptuje się również do myślenia św. Tomasza”<sup>97</sup>. I dodaje: „Jako że wrażenie wynika bezpośrednio z materialnej interakcji podmiotu i przedmiotu w sobie [...], jest zatem w takiej mierze relatywne względem jednego i drugiego, jak ich dynamiczne przecięcie, jeśli można się tak wyrazić [...]. Jeśli chce się spenetrować naturę [tego – A.R.B.] wrażenia – zaznacza w tym kontekście belgijski jezuita – nic nie jest bardziej pouczające od uważnej lektury fragmentów, w których św. Tomasz definiuje *przedmiot formalny zmysłów*”<sup>98</sup>. Akwinata stwierdza bowiem: „Zmysł jest to jakaś władza bierna, która ma to do siebie, iż może być zmieniana przez postrzegalną rzecz zewnętrzną. Ta to więc rzecz zewnętrzna jest nie tylko tym, co [działa na zmysł] zmienia zmysł, ale i co przez zmysł jest samo przez się, czy wprost postrzegane, i co – według różnic w niej zachodzących – wyodrębnia władze zmysłowe”<sup>99</sup>. Wychodząc z takiej właśnie konstatacji, Maréchal proponuje następujące, oparte na analizie poświęconych zmysłowości passusów *Sumy teologicz-*

<sup>96</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 141; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 9, boîte 15.

<sup>98</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 141–142.

<sup>99</sup> Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 6. Londyn 1980, s. 96, część 1, kwestia 78, artykuł 3.

nej, rozumienie owego przedmiotu formalnego: „[...] »exterius immutativum« *prout huiusmodi* – to znaczy, ni mniej, ni więcej, sama forma, według której świat zewnętrzny [...] aktywnie kształtuje nasze organy zmysłowe. [...] owa forma – tłumaczy Maréchal – ujmowana precyzyjaco w sobie, należy zarówno do podmiotu, jak i do przedmiotu [...]. Jednak zmysł – dodaje – reagując na obcy wkład, nie dostrzega tych relacji [...]; jego własna przejrzystość oświecła tylko samą formę »niezmienności« według jej przestrzennej zewnętrzności, bez jakiegokolwiek ontologicznej determinacji przedmiotu”<sup>100</sup>. W konsekwencji więc belgijski jezuita stoi na stanowisku, że „wrażenie, samo przez siebie, nie jest, mówiąc precyzyjnie, ani subiektywne, ani obiektywne. Daje ono *bezpośrednie i relatywne* przedstawienie świata materialnego, na tyle, na ile modyfikuje on nasze organy – przedstawienie, w którym przedmiot jest *realnie ujęty* (i *prze-strzennie* uzewnętrzniony, jeśli chodzi o wrażenie zewnętrzne), ale jeszcze nieodróżniony *istotnościowo* od podmiotu”<sup>101</sup>. Z tego też względu podkreśla: „W »exterius immutativum«, rozważanym jako pierwotny przedmiot formalny zmysłów, św. Tomasz wyróżnia [...] z doskonałą precyzją element relatywny, który Kant nazwie później »daną fenomenalną«, to znaczy bezpośrednią manifestacją realności, nieodniesioną jeszcze przez intelekt do absolutu realności w sobie”<sup>102</sup>. Ową konstatację Maréchala następująco puentuje Philippe Dalleur: „Zmysłowe przedstawienie, wynikając z interakcji przedmiot – podmiot, [...] nie jest ani obiektywne, ani subiektywne. Daje nam poznanie przedmiotu według *formalnego przedmiotu zmysłów*”<sup>103</sup>. W takim jednak kształcie pojęcie formalnego przedmiotu zmysłów wymaga dalszej precyzacji i Maréchal dokonuje jej, zestawiając to pojęcie z Kantowską koncepcją aprioryczności.

<sup>100</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 146–147. Maréchal tłumaczy ową powierzchowność wrażenia, odwołując się do pojęć *ratio entis praedicamentalis* oraz *sensibile per accidens*, których znaczenie następująco referuje Auguste Grégoire: „Wrażenie pozostaje na powierzchni rzeczy, nie dosięgając ani ich istoty, ani metafizycznych atrybutów. Otóż *ratio entis* (lub *obiecti intelligibilie*) jest dlań pierwszym z istotnych atrybutów. Zewnętrzne akcydensy rzeczy nie są same przedmiotami wrażeń jako akcydentalne istoty. Ich wewnętrzna natura umyka zmysłowi, który jest poruszony tylko na skutek powierzchownego kontaktu z nimi [...]. *Sensibile per accidens* – dodaje Grégoire – jest przedmiotem poznania odrębnego od wrażenia, jednak powiązanego z nim przez naturę. Innymi słowy, *sensibile per accidens* jest przedmiotem sądu uniwersalnego lub szczegółowego, bezpośrednio i naturalnie powiązanego z aktualnym wrażeniem. Otóż *sensibile per accidens* sięga równie daleko jak *ratio entis praedicamentalis*, to znaczy nie pozostawia właściwemu przedmiotowi zmysłowości innego terenu, jak tylko konkretny relatyw, »fenomen«”. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)*..., s. 10, boite 15.

<sup>101</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 146.

<sup>102</sup> Ibidem, s. 143–144.

<sup>103</sup> P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 55.

### 5.3.1.2. Aprioryczność formalnego przedmiotu władz zmysłowych

Analiza natury zmysłowej receptywności prowadzi Maréchala do przekonania o relatywnym charakterze czystego wrażenia. Oczywiście, jak podkreśla Albert Milet, w owym wrażeniu manifestuje się bezpośrednio pozapodmiotowa realność, jednak nie jest ona jeszcze odniesiona do ontologicznego absolutu – nie ma zatem cech obiektywnych<sup>104</sup>. Tego rodzaju konstatacja wywołuje ostrą reakcję François-Xaviera Maquarta, który na łamach „Revue thomiste” pisze, że Maréchalska teza przypisująca wrażeniu nie obiektywny, lecz relatywny charakter jest nie do zaakceptowania i wynika z błędnego sposobu rozumienia natury formalnego przedmiotu zmysłów<sup>105</sup>. Maquart utrzymuje, że według Maréchala „przedmiot formalny władzy [zmysłowej – A.R.B.] byłby, dla św. Tomasza, nie obiektywnym aspektem materialnego przedmiotu specyfikującego władzę, lecz samą formą mierzącą asymilację przedmiotu materialnego. Według niego [czyli według Maréchala – A.R.B.], władze nie są dla przedmiotów, lecz przedmioty dla władz. Nie potrafilibyśmy – dodaje Maquart – podzielać tego sposobu patrzenia [...]. Władza jest specyfikowana *zewnętrznie* przez przedmiot formalny. W zależności od tego przedmiotu formalnego Stwórca władz nadaje im ich *wewnętrzną formę*, dzięki której *dążą* one [...] ku swemu przedmiotowi formalnemu, aby go poznać, aby się z nim zasymilować, a nie – aby go determinować. W taki sposób wyjaśnia się, że władze są dla przedmiotów, i jeśli czcigodny Ojciec [Maréchal – A.R.B.] przyjmuje stanowisko przeciwne, łatwo zauważyć, że pomija on rozpatrzenie *przedmiotu formalnego* [...] jako formy zewnętrznej. Otóż [...] nie należy zapominać – konkluduje Maquart – że [...] władza jest pasywna, a nie operatywna”<sup>106</sup>. Tymczasem Maréchal, jak zauważa Carlos Baciero, stoi na stanowisku, że „przedmiot formalny władzy jest aspektem, pod którym przedmioty materialne owej władzy są do niej odniesione”<sup>107</sup>, a zatem „nie jest wcale istotą materialnych realności, ani tym bardziej wewnętrzną naturą materialnych akcydensów [...]. Definiując według św. Tomasza »stopień poznawalności przedmiotu poznawanego i sposób poznawania podmiotu poznającego« [...] wszelki przedmiot formalny implikuje podwójną predyspozycję formalną: jedną – obiektywną, drugą – subiektywną”<sup>108</sup>, i jako taki domaga się po

<sup>104</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 82.

<sup>105</sup> Por. F.-X. Maquart: *Connaissance, vérité et objet formel*. „Revue thomiste” 1928, année 33, s. 376–377.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 378–379.

<sup>107</sup> C. Baciero: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia*. „Revista de Filosofía” [Mexico] 1968, no 1, s. 28.

<sup>108</sup> B. Romeyer: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”. Cahier 5: „Le thomisme devant la philosophie critique”*. „Gregorianum” 1927, nr 8, s. 309.

stronie pasywnej władzy zmysłowej pewnej operatywności koniecznej do ujęcia danej zmysłowej. Z tego też względu Bacioero pisze, że w rozumieniu Maréchala „przedmiot formalny odpowiada transcendentálnym warunkom *a priori*”<sup>109</sup>, a sam belgijski jezuita stawia sobie za cel wykazanie, „w jakim sensie tomistyczna teoria przedmiotu formalnego jest teorią aprioryczności”<sup>110</sup>. Przede wszystkim więc podkreśla, że „władze» [...] dywersyfikują się przez ich przedmioty formalne, a nie przez ich przedmioty materialne”<sup>111</sup>. „Jakiej zasadzie wewnętrznej lub zewnętrznej – pyta zatem Maréchal – przypiszemy wyznaczenie granic temu aspektowi formalnemu, charakterystycznemu dla każdej władzy? [...] warunkowi przedwstępnemu i stałemu – odpowiada – kierującemu z wnętrza samej władzy wszelkim *»passio«* [*»passion«*] doznany z zewnątrz, sortującemu prezentowane przedmioty, regulującemu ich przyjęcie, mierzącemu ich asymilację [...]. Odpowiedź nie pozostawia wątpliwości – dodaje Maréchal – jedynie »czysta możliwość«, absolutnie niezdeterminowana materia pierwsza pozwoliłaby się nawiedzić i modelować bez warunków przedwstępnych. Realnie istniejące władze są wszystkie władzami kwalifikowanymi, mającymi własną formę”<sup>112</sup>. Wynika więc z tego, że, w przekonaniu belgijskiego jezuity, władze zmysłowe, wchodząc w kontakt z zewnętrzną materialnością, są już w pewien sposób uprzednio uwarunkowane swą wewnętrzną formą i wedle tego przyjmują dane materialne. Naturę owego uwarunkowania tłumaczy Maréchal, odwołując się do klasycznego pojęcia *aktu pierwszego*. „Władze, które tu rozważamy – pisze – te same, które św. Tomasz nazywa »pasywnymi« [*passives*] [czyli biernymi – A.R.B.], należą do klasy »władz operatywnych«. Przed swymi operacjami szczegółowymi, do których przyczynia się przedmiot zewnętrzny, znajdują się one w *akcie pierwszym*, to znaczy, że [...] prefigurują [...] ogólną formę przedmiotu, który byłby ich naturalnym dopełnieniem”<sup>113</sup>. Rozwijając tę kwestię, Maréchal posługuje

<sup>109</sup> C. Bacioero: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia...*, s. 28.

<sup>110</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 152.

<sup>111</sup> Ibidem, s. 152. Maréchal odwołuje się tu do klasycznego sformułowania Tomasza z Akwinu, które odnajduje w *Sumie teologicznej*: „Potentiae non distinguuntur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum secundum rationem formalem objecti” (ibidem; por. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 5. Londyn 1979, s. 12, część 1, kwestia 59, artykuł 3). Trzeba w tym miejscu zaznaczyć również, że na określenie władzy można stosować dwa pojęcia: *facultas* i *potentia*, które w języku francuskim oddawane są odpowiednio za pomocą terminów: *faculté* i *puissance*; pierwszy oznacza raczej pewien aktywny aspekt władzy (*zdolność*), drugi występuje często jako *możliwość*, jest więc ujęciem władzy w aspekcie bardziej pasywnym. Nie jest to jednak rozróżnienie ściśle i Maréchal nie zawsze ściśle się go trzyma. Dlatego też o ile termin *faculté* tłumaczony będzie zasadniczo w niniejszej pracy jako *władza*, o tyle *puissance* – jako *władza* lub *możliwość*, *potencja* (w zależności od kontekstu).

<sup>112</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 153.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 153–154. Mówiąc inaczej, można przyjąć, że akt pierwszy oznacza czynnik udoskonalający daną rzecz, który nie zakłada wcześniejszej doskonałości i jako taki jest



się przykładem zaczerpniętym od Tomasza z Akwinu. „To, czego *domaga się* w przedmiotach wzrokowych władza widzenia, mówiąc inaczej – jej przedmiot formalny – to »coloratum« jako takie. To, co realne przedmioty odciskają, fizycznie, w organach wzrokowych, to jedynie *takie a takie* »coloratum« – różowe, zielone lub żółte [...]. Formalny przedmiot władzy, »coloratum«, pozostaje więc nieskończenie bardziej rozległy niż jakakolwiek seria poszczególnych percepcji kolorystycznych. Innymi słowy, przedmiot formalny, porównany z sukcesywnie przyjmowanymi przedmiotami materialnymi, przedstawia powszechność bądź gatunkową, bądź nawet rodzajową; że ta powszechność zostaje nabyta w takich rodzajach niższych czy w takich indywiduach, to *wydarza się* jej w każdej konkretnej operacji zmysłu i musi zostać odniesione wyłącznie do zróżnicowania danej zewnętrznej [...]. Jednak, jako taki i w sobie, przedmiot formalny jest ściśle powszechny i niezmienny. Otóż – dodaje w tym kontekście Maréchal – [...] funkcja powszechności jest zawsze funkcją aprioryczną [...]. Przedmiot formalny władzy będzie więc *a priori* [...] w stosunku do wszelkich poszczególnych ujęć [poznawczych – A.R.B.], które ona realizuje”<sup>114</sup>.

Maréchal zwraca jednak uwagę na fakt, że takie rozumienie ukazuje dopiero jeden, subiektywny aspekt przedmiotu formalnego – pierwszą (subiektywną) predyspozycję, którą on implikuje. Pozostaje jeszcze ów drugi, obiektywny aspekt, o który musi zostać poszerzone rozumienie przedmiotu formalnego, aby specyfika jego apriorycznego charakteru odsłoniła się w całej pełni. Przedmiot formalny bowiem, jak podkreśla belgijski jezuita, „jest z definicji ukształtowany w połowie drogi od dwóch porządków relacji: odniesienia do przedmiotów jednostkowych, których powszechną jedność konstytuuje (*a priori logiczne*); odniesienia do podmiotu poznającego, w którym konstytuuje formę naturalnego dążenia [akt pierwszy, określający konieczne warunki *operativum* owych władz – A.R.B.] (*a priori psychologiczne*). Czyż nie widać – pyta retorycznie Maréchal – w jaki sposób niepodzielność przedmiotu formalnego przerzuca pomost między podmiotem a przedmiotem? [Z jednej strony – A.R.B.] względem powszechnej jedności, którą wyraża, poszczególne przedmioty są realnie *w możliwości*, jak względem dopełniającego je w poznającym podmiocie aktu. Z drugiej strony przedmiot formalny jest samą

---

realizacją możliwości biernej, czyli nadaje owej możliwości określoną zdolność do dalszej doskonałości (do aktu drugiego – na przykład przyjęcia konkretnego działania). Por. G. Drogiel: *Metafizyka*. Kraków 1922, s. 55–58. W takiej jednak sytuacji owe możliwości bierne (władze pasywne) przed przejściem do jakiegokolwiek szczegółowej operacji w takim sensie znajdowałyby się w akcie pierwszym, że korzystałyby z naturalnego i właściwego im udoskonalenia, którego prawo wyznacza przedmiot formalny – udoskonalenia, które stanowi konieczny warunek określający zarówno możliwość, jak i zakres wszelkiej operatywności owych władz. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 82.

<sup>114</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 154–155; por. Idem: *Épistémologie...*, s. 18, boîte 16.

możnością (zdolnością) podmiotu, relatywnie do przedmiotów zewnętrznych, których determinacje są przyjęte przez podmiot jako tyleż aktów drugich, które go »wydoskonalają«. W każdym poznaniu przedmiotu aktuacja jest więc wzajemna: przedmiot formalny reprezentuje tam dla każdej władzy warunek wspólny, pośredni, w którym przedmiot i podmiot dopełniają się wzajemnie i jednocześnie przez współnaturalność, według wzajemnej relacji aktu i możliwości<sup>115</sup>. W ten sposób Maréchal dochodzi do konkluzji, że przedmiot formalny jest „miejszem przechodzenia dwóch odwrotnych strumieni aprioryczności; rozpatrywany z perspektywy podmiotu, definiuje *pewne ogólne warunki ewentualnych przedmiotów* (*a priori* psychologiczne może rozciągać się tylko na materię dostosowaną, która przedzawiera je w możliwości) [...] rozpatrywany z perspektywy przedmiotów zewnętrznych, przedmiot formalny *definiuje pewne ogólne warunki ewentualnych podmiotów poznających* (potencjalna powszechność pojedynczych przedmiotów może przejść do aktu i stać się tym samym poznawalna tylko za pośrednictwem *a priori* psychologicznego, dostosowanego do tej aktuacji)»<sup>116</sup>. Taki sposób rozumienia aprioryczności zmusza jednak Maréchala do postawienia pytania o faktyczny zakres podobieństwa, jakie zachodzi „między warunkami *a priori*, które z czysto funkcjonalnego i precyzującego punktu widzenia przedstawiają w [Kantowskiej – A.R.B.] *Krytyce* »władze« podmiotu poznającego, i przedmiotem formalnym scholastyków, rozpoznanym abstrakcyjnie w zróżnicowaniu »przedmiotów materialnych«<sup>117</sup>. I choć Maréchal zamierza wykazać występujący między nimi szeroki pas wspólny, to jednocześnie staje na stanowisku, że w porównawczej refleksji nad owym *a priori* główny problem sprowadza się przede wszystkim do dokładnego wskazania natury i zasięgu owego *a priori* na rozmaitych poziomach poznania przedmiotów<sup>118</sup>.

### 5.3.1.3. Synteza przestrzeni przez czas

Streszczając Maréchalowski sposób rozumienia apriorycznego charakteru formalnego przedmiotu zmysłów, Albert Milet zwraca przede wszystkim uwagę na wskazany wcześniej, podwójny aspekt ontologicznego *a priori* – ontologicznego, ponieważ ustalającego konstytutywne zależ-

<sup>115</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 155–156. Por.: Idem: *Épistémologie...*, s. 18, boîte 16; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 12, boîte 15.

<sup>116</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 156–157; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 12, boîte 15.

<sup>117</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 158.

<sup>118</sup> Por. ibidem.

ności między *a priori* władz i ogólnymi cechami ontologicznymi przedmiotów<sup>119</sup> – który w swych analizach akcentuje belgijski jezuita. Milet bowiem podkreśla fakt, że w miarę jak przedmiot formalny funduje powszechną jedność przedmiotów materialnych, jest względem nich logicznie *a priori*, natomiast gdy władza poznawcza, dzięki owemu formalnemu przedmiotowi, narzuca na aktualizującą ją z zewnątrz daną wewnętrzną i stałe prawo swej własnej aktualności, korzysta z prerogatyw *a priori* psychologicznego<sup>120</sup>. „Podsumujmy – proponuje Mario Casula – przedmiot formalny jest *a priori* logicznym i *a priori* psychologicznym. *A priori* logiczne respektuje przedmiot materialny, *a priori* psychologiczne respektuje podmiot; *a priori* logiczne – ponieważ konstytuuje powszechną jedność przedmiotów materialnych, które są w możliwości względem tego rodzaju jedności, tak jak w stosunku do aktu dopełniającego je od strony podmiotu; *a priori* psychologiczne – gdyż konstytuuje formę naturalnego dążenia podmiotu, z której pochodzi [jego – A.R.B.] zdolność respektowania przedmiotów zewnętrznych”<sup>121</sup>. Nie są to zatem dwa różne rodzaje *a priori*, lecz dwa sposoby ujęcia jednej ontologicznej struktury apriorycznej, którą Maréchal wiąże z tomistyczną metafizyką poznania<sup>122</sup>. Owa ontologiczna struktura wyznacza immanentne względem podmiotu prawo istotnościowej proporcji między zewnętrzną rzeczywistością i zmysłową władzą poznawczą, wedle formalnego przedmiotu tej władzy<sup>123</sup>. Odsłania się w tym miejscu zarazem sama istota tomistycznego, w przekonaniu Maréchala, rozumienia pojęcia *a priori*, które z jednej strony zawiera *a priori* Kantowskie, z drugiej natomiast je przekracza<sup>124</sup>. „Według Kanta – pisze belgijski jezuita – to w »warunku *a priori*« należy poszukiwać więzi wszelkiej zjednoczonej różnorodności, a zatem również zasady wszelkiej powszechności. Cztery wieki wcześniej św. Tomasz w swym metafizycznym języku podkreślił ten sam charakter logiczny *a priori* w ogólności [...]. W zjednoczonej różnorodności racja jedności nie może być różnorodnością jako taką i dlatego jest *a priori* w stosunku do tej różnorodności [...]. Święty Tomasz przyjął tę zasadę tak poważnie, że wydedukował z niej

<sup>119</sup> O tak rozumianym, ontologicznym charakterze owego *a priori* wspomina Maréchal w swym liście do Jacques’a Maritaina. Por. *List Josepha Maréchala do Jacques’a Maritaina*, 11 czerwca 1924 roku..., boite 15.

<sup>120</sup> Por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 158.

<sup>121</sup> M. Casula: *Maréchal e Kant...*, s. 47–48.

<sup>122</sup> Takie stanowisko napotkało oczywiście zdecydowany opór. Polemizując z koncepcją Maréchala, François-Xavier Maquart podkreślał wprost, że koncepcja *a priori* psychologicznego jest obcym wkładem dorzuconym do tekstów Tomasza z Akwinu (por. F.-X. Maquart: *L’espace et le temps, règles universelles et „a priori” de la sensibilité*. „Revue thomiste” 1930, année 35, s. 14), a Pedro Descoqs stwierdził kategorycznie: „[...] scholastyka neguje wszelkie *a priori* w poznaniu”. P. Descoqs: *Thomisme et scolastique, à propos de M. Rougier*. „Archives de philosophie” 1935, vol. 5, s. 24.

<sup>123</sup> Por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 158.

<sup>124</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 147.

istnienie i jedność Boga, jako najwyższego »warunku *a priori*« jedności przedmiotów [...]. Oczywiście – dodaje Maréchal – taka aplikacja przekracza znacznie zasięg *Kantowskiej* zasady apriorycznej [...]. Jednakże, jakakolwiek by była wartość tej aplikacji, w każdym wypadku zasada wyjściowa, na której opiera się ona u św. Tomasza, jest identyczna z zasadą, na której w filozofii krytycznej opiera się wymóg aprioryczności: *non enim diversa secundum se uniuntur* [...]. Aprioryczność warunków unifikacyjnych – stwierdza Maréchal – wprowadza w tej samej mierze  *powszechność* przedmiotu jednoczonego, i odwrotnie,  *powszechność* przedmiotu zakłada, w tej samej mierze, aprioryczność jego konstytutywnych warunków”<sup>125</sup>. Jeśli przenieść tę regułę na poziom zmysłowości, to widać wyraźnie, że zmysłowa władza receptywna danej zewnętrznej, sama w sobie – w takim kształcie, w jakim wyłania się z dotychczasowych analiz – przedstawia, w rozumieniu Maréchala, „zbiór dyspozycji, które kierują jej pierwszym kontaktem z ową daną. Powszechne i stałe dyspozycje władzy zmysłowej są *a priori* względem każdego poszczególnego przedmiotu zmysłowości. Ale – pyta belgijski jezuita – czy ich aprioryczność pozwala zidentyfikować je z »formami *a priori* zmysłowości«, które odgrywają tak ważną rolę w filozofii *Kantowskiej*?”<sup>126</sup>. Maréchal jest przekonany, że w znacznej mierze tak, i próbując wyjaśnić swe stanowisko, zwraca najpierw uwagę na fakt, że „jakości zmysłowe i rozciągle świata zewnętrznego odciskają się w *sensorium* według praw fizycznej interakcji. Zgodnie z obserwacją św. Tomasza, jakość zmysłowa wymienia materialność przedmiotu na materialność podmiotu zmysłowego, jednak ta »naturalna immutacja«, która lokuje w zmysłowym organie obcą formę, nie czyni jej, jako takiej, »poznawalną w akcie«. Wszelki akt poznania postępuje w procesie unifikacji swych surowych danych”<sup>127</sup>. „Jakiej unifikacji – pyta zatem Maréchal – musi podlegać ze strony podmiotu forma pasywnie rozciągnięta w *sensorium*, aby osiągnąć [...] tę jedność, która powinna być prosta i którą można nazwać już »niematerialną«? Oczywiście – odpowiada – najpierw syntezie jej przestrzennego rozproszenia. Albowiem zasięg formy materialnie uzyskanej w organie jest jeszcze, w tym pierwszym momencie, tylko – punkt po punkcie – rozłączną koincydencją, jeśli można się tak wyrazić, rozciągłości podmiotu i rozciągłości otaczającego [go – A.R.B.] środowiska. Otóż – stwierdza belgijski jezuita – jedynym możliwym typem bezpośredniej syntezy rozciągłości (lub przestrzeni) w podmiocie poznającym – [...] jedynym sposobem jedności, który może przyjąć rozciągłość (lub przestrzeń), aby stać się formą specyfikującą akt ściśle

<sup>125</sup> Ibidem, s. 147–148. Ten uniwersalizujący charakter *a priori* w koncepcji Maréchala bardziej szczegółowo bada Mario Casula w swojej książce *Maréchal e Kant*. Por. M. Casula: *Maréchal e Kant...*, s. 43–45.

<sup>126</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 159.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 170.

immanentny – wydaje się formalna jedność wewnętrznego ruchu, który podejmowałyby sukcesywnie rozproszone części tej rozciągłości (lub tej przestrzenności), aby zanurzyć je [...] w określonej ciągłości czasowej – synteza *przestrzeni* dokonująca się wedle *czasu*”<sup>128</sup>. Maréchal staje zatem na stanowisku, że aprioryczność władzy zmysłowej polegałaby *de facto*, w duchu Kantowskim, na kombinacji podwójnego wymogu – przestrzennego oraz czasowego – nakładanego z góry na to, co zmysłowo ujmowalne. W takim sensie formalny warunek *a priori* zmysłowości stanowiłby *czystą syntezę przestrzeni przez czas* (*synthèse pure de l'espace par le temps*) – czystą w takim sensie, że (zgodnie ze scholastyczną terminologią) należącą do *aktu pierwszego* władzy zmysłowej i wyznaczającą tym samym zespół naturalnego powiązania praw warunkujących *akt drugi*<sup>129</sup>. Wynika z tego, że *sensible in potentia* w rozumieniu scholastycznym (potencjalny, zewnętrzny przedmiot zmysłów), aby stać się *sensible in actu* (przedmiotem zmysłów aktualnie poznawanym), musi – ze względu na swą materialność – ulec czasoprzestrzennej strukturyzacji, natomiast *sentiens in potentia* (potencjalnie poznający podmiot zmysłowy), aby stać się *sentiens in actu*, domaga się z tego samego względu przyjęcia obcych danych na sposób czasoprzestrzenny<sup>130</sup>.

#### 5.3.1.4. Aprioryczny charakter *sensibilia communia*

Nasuwa się oczywiście pytanie, czy zaproponowane przez Maréchala rozumienie czasoprzestrzennej strukturyzacji przedmiotu zmysłów nie deprecjonuje obiektywności poznania. W przekonaniu samego Maréchala – wręcz przeciwnie, zwłaszcza w kontekście metafizycznym, w którym próbuje on usytuować swe rozumienie *a priori*, choć jak zaznacza, również Kantowska teza o transcendentnej idealności apriorycznych form zmysłowości – przestrzeni i czasu – nie wyklucza czasoprzestrzenności przedmiotów samych w sobie, mimo że agnostyczne konkluzje *Krytyki czystego rozumu* zakazują przypisywania im jakichkolwiek pozytywnych zdeterminowań<sup>131</sup>. „Przedmiot nierozciągliwy i nieczasowy – stwierdza w tym kontekście Maréchal – nie byłby w żaden sposób podatny na ujęcie i podporządkowanie »formom *a priori*« przestrzeni i czasu. Również te formy określamy jako »*a priori*«, ponieważ – logicznie i psychologicznie – wymagają najpierw, we wszelkim możliwym przedmiocie zmysłów, rygo-

<sup>128</sup> Ibidem, s. 170–171.

<sup>129</sup> Por.: ibidem, s. 171–172; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 20, boîte 16.

<sup>130</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 172–173; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 14–15, boîte 15.

<sup>131</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 173.



rystycznie korelatywnej skłonności, którą mogłaby być tylko konkretna rozciągłość i czasowa zmienność. Jeśli tak jest, wyczuwa się, dlaczego *a priori* zmysłów [...] respektuje obiektywność poznania<sup>132</sup> – podsumowuje Maréchal i dodaje: „Aby mieć znaczenie obiektywne, akt zmysłowy musi, można by powiedzieć, przejawiać »porządek« natury, który jednoczy oraz przeciwstawia podmiot zmysłowy, jako zmysłowy, i realność zewnętrzną; porządek ten w całości stanowi »powiązanie« i »różnica«. Otóż [...] relatywność, reguła *a priori* aktu zmysłowego, weryfikuje ten podwójny warunek [...], gdyż przestrzeń i czas *dzielą* w takim stopniu, w jakim łączą”<sup>133</sup>. „Wrażenie – stwierdza za Maréchałem Auguste Grégoire – jest zatem obiektywne; słabo obiektywne, jako że jego własna obiektywność redukuje się do przestrzennej zewnętrzności. Jest ono jednocześnie subiektywne, to znaczy ujawnia odbierający wrażenia podmiot jemu samemu; [jest – A.R.B.] słabo subiektywne, tak jak słabo immanentne – podmiot dosięga w nim siebie tylko według tej powierzchowności samego siebie, która jest jednocześnie powierzchownością przedmiotów”<sup>134</sup>. W takiej jednak postaci owa subiektywność wystarczy, aby ujawnić w zmysłowości podmiotu zespół warunków, które utożsamiając się z Kantowskimi formami *a priori* zmysłowości, gdy zostają ujęte w swym całokształcie, podpadają pod scholastyczne pojęcie własności *wspólnie postrzegalnych* (*sensibilia communia*)<sup>135</sup>. Pojęciem tym posługuje się Maré-

<sup>132</sup> Ibidem, s. 173–174.

<sup>133</sup> Ibidem, s. 174. Maréchal w następujący sposób wyjaśnia swój sposób rozumienia owego powiązania i różnicy: „Rozważmy najpierw *powiązanie*. Zmysł, będąc materialny, asymiluje wyłącznie formy materialne; przedmiot, będąc materialny, może bezpośrednio »poruszać« i kształtować [*informer*] wyłącznie władzę materialną. To powiązanie według materii, ten dwustronny warunek materialny, ujawnia się z jednej i drugiej strony w sposobie bycia i działania stanowiącym formalny efekt materialności, czyli w konkretnej ilości, według jej podwójnej: przestrzennej i czasowej, ekspresji. Drugi element, element różnicujący, który powierza immanentnej operacji zmysłowości pierwszy stopień »znaczenia« obiektywnego, opiera się również na materialnej wspólnotie między zmysłowym podmiotem i zewnętrzną realnością. W efekcie ta materialna wspólnota narzuca im, odkąd wejdą w kontakt przez aktualne wrażenie, charakterystyczny »porządek« lub »relację« konkretnej ilości – wzajemną wymienną według cech przestrzennych i czasowych”. Ibidem, s. 174–175; por. także J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 20, boite 16.

<sup>134</sup> A. Grégoire: J. Maréchal, „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 5 (résumé)...*, s. 15, boite 15; por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 176–177.

<sup>135</sup> Pojęcie *communio sensibilia* zostało przełożone w polskim wydaniu *Sumy teologicznej* jako „postrzegalne wspólnie” (por. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 6..., s. 98–99, część 1, kwestia 78, artykuł 3), natomiast w języku francuskim Maréchal tłumaczy to pojęcie jako *sensibles communs*. Można by oczywiście poszukiwać na kanwie języka polskiego terminów nie tylko lepiej wyrażających sens pojęcia *communio sensibilia*, lecz także precyzyjniej oddających ducha Maréchalowskiej analizy (na przykład *zmysłowości wspólne*), jednak ze względu na chęć zachowania pewnej jedności z polskim przekładem tekstu Tomasza z Akwinu – w niniejszej pracy stosowane będzie zasadniczo tłumaczenie zaproponowane w owym przekładzie. Pozostaje również możliwość częściowego spolszczenia termi-

chał przede wszystkim, aby wykazać związek, jaki zachodzi między Kantowskim rozumieniem czystych form naoczności – czasu i przestrzeni – oraz scholastycznym rozumieniem kategorii ilości; widzi w nim więc wymóg formalnych zdeterminowań ilościowych nakładanych na empiryczną daną i korespondujących z jej ilościową strukturą<sup>136</sup>. „Wszystko – pisze belgijski jezuita – co w zmysłowej percepcji sprowadza się do ilości (wielkość, kształt, liczba, konkret, ruch lub spoczynek), jest zatem, w *tym odniesieniu*, własnością »wspólnie postrzegalną«, to znaczy przedmiotem formalnym wspólnym specjalizowanym przedmiotom poszczególnych zmysłów. Otóż przedmiot formalny, w ujęciu scholastyków, ujawnia bezpośrednio formalny aspekt samej aktywnej władzy [...]. W konsekwencji, wedle scholastyków, musi istnieć we władzy zmysłowej ogólna dyspozycja – »warunek *a priori*« – odpowiadający wspólnym zdeterminowaniom ilościowym danej sensorycznej. Kant nie twierdził niczego więcej, mówiąc o »formie *a priori* przestrzeni« (lub, *mutatis mutandis*, »czasu«). Ale – dodaje Maréchal – ta »forma *a priori*« jest w tym samym czasie, w ujęciu Kanta, »naocznością *a priori*«, to znaczy że wprowadza z tego tytułu w immanentny przedmiot czystą *rozmaitość* [*diversité*] (nieempiryczną), która kombinuje się z *rozmaitością* empiryczną danej zmysłowej”<sup>137</sup>. Maréchal odwołuje się w tym miejscu do słów św. Tomasza: własności „wspólnie postrzegalne wprowadzają jakąś *rozmaitość* wraz ze zmianą w zmyśle”<sup>138</sup>; w tym kontekście stwierdza: „Jeśli jest dyspozycja *a priori*, która [...] koresponduje z »własnością wspólnie postrzegalną«, to przedstawia cechę »naoczności«, jako że dostarcza realnie czegoś z różnorodnej treści aktu sensorycznego. Zresztą nie może być inaczej – konkluduje belgijski jezuita – albowiem we władzy materialnej cechy przestrzenne »poznawalnego w akcie« zależą dwustronnie od przestrzenności podmiotu i przestrzenności przedmiotu”<sup>139</sup>. W efekcie więc dokonywana na poziomie zmysłowym, wedle formalnych zdeterminowań ilościowych, aprioryczna strukturyzacja zaabsorbowanej dzięki receptywnym właściwościom podmiotu danej empirycznej możliwa jest dlatego, że po stronie owej danej występują odpowiadające temu *a priori* zmysłowemu uwarunkowania

nu łacińskiego i posługiwanie się wyrażeniem „*sensibilia* wspólne”. Rodzi ono jednak pewne trudności, gdy zachodzi konieczność jego odmiany. W niniejszej pracy zabieg ten stosowany więc będzie sporadycznie.

<sup>136</sup> Z tego też tytułu Maréchal utożsamia wręcz pojęcie *communio sensibilia* z Kantowskimi formami zmysłowości, pisząc: „Formy *a priori* zmysłowości w filozofii Kantowskiej tworzą harmonijną całość (żeby nie zmuszać nas do powiedzenia – są identyczne) ze zbiorem własności »wspólnie postrzegalnych«, które starożytni odnosili do *ilości*”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 178.

<sup>137</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>138</sup> Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 6..., s. 99, część 1, kwestia 78, artykuł 3; por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 179.

<sup>139</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 179–180.

czasoprzestrzenne. Taka interpretacja nie mieści się oczywiście w ramach, jakie narzuca Kantowskie rozumienie zmysłowego fenomenu – fenomenu, z którym owa zmysłowa treść miałaby się utożsamiać – lub też, jak twierdzi sam Maréchal, mieści się w takim zakresie, w jakim proponowane przez filozofa z Królewca rozumienie rzeczy samej w sobie nie wyklucza jej ewentualnego, czasoprzestrzennie warunkującego ów fenomen oddziaływania. Niezależnie jednak od tego Maréchal bezapelacyjnie zgadza się z Kantem, że ujęta zmysłowo empiryczna dana – zmysłowy fenomen – nie tylko nie ma jeszcze właściwych znamion obiektywności, lecz także – aby ową obiektywność uzyskać – musi podlegać dalszej strukturyzacji przez władze wyższego niż zmysłowość poziomu. „Formy *a priori* zmysłowości – pisze Maréchal – nie są zdolne zmienić fenomenu w »przedmiot«, gdyż fenomen jest szczegółowy i subiektywny nie tylko dzięki swej materii, ale też dzięki swej formie, która się kontraktuje i partykularyzuje wskutek bezpośredniej unii z tą szczegółową materią. Zatem – podkreśla belgijski jezuita – aby fenomen stał się »przedmiotem«, trzeba będzie narzucić mu nowe uwarunkowania”<sup>140</sup>. Będzie się to wiązać wprost ze spontaniczną aktywnością intelektu.

### 5.3.2. Spontaniczność intelektu w tworzeniu pojęć

#### 5.3.2.1. Synteza imaginatywna

Podsumowując Maréchalowski sposób rozumienia procesu konstytucji danych zmysłowych w podmiocie, można przyjąć, że rozumienie to odwołuje się najpierw do relatywnej koncepcji wrażenia, pojmowanego jako interakcja zmysłowej receptywności podmiotu i materialności pozapodmiotowej danej, według wymogów formalnego przedmiotu zmysłów; następnie przypisuje owemu formalnemu przedmiotowi aprioryczność na wzór aktu pierwszego, aby wreszcie rozpoznać w tym *a priori* wymóg czasoprzestrzennej syntezy, wedle formalnych zdeterminowań ilościowych. W tym kontekście powstaje natychmiast pytanie, w jakim stopniu rozumienie to pozwala uzgodnić się z wymogami klasycznego aksjomatu *tabula rasa*, którego deformację – właśnie na skutek przypisania przedmiotowi formalnemu cech *a priori* – zarzucił Maréchalowi François-Xavier Maquart<sup>141</sup>. W swej odpowiedzi Maquartowi belgijski jezuita zwraca uwa-

<sup>140</sup> J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 21–22, boîte 16.

<sup>141</sup> Swą krytykę Maréchalowskiego rozumienia zmysłowości przedstawił Maquart przede wszystkim w dwóch artykułach opublikowanych na łamach „Revue thomiste”. Por.:

gę na fakt, że niezdeteminowanie władz zmysłowych przez ich szczególne przedmioty materialne jest niezdeteminowaniem w obrębie wymogów, jakie narzuca ich ogólny przedmiot formalny – nie wyłącza więc aprioryczności z procesu konstytuowania się zmysłowego wrażenia<sup>142</sup>. Ostatecznie okazuje się jednak, że nawet w takim kształcie, na poziomie analizy zmysłowości, wrażenie to jeszcze nie ukazuje w pełni swej natury. Maréchal podkreśla bowiem, że „tak samo, jak materialny organ lub *sensorium* nie jest w całości władzą zmysłową, tak samo fizyczna zmiana *sensorium* nie jest cała wrażeniem. To ostatnie ma w założeniu podwójną recepcję, podwójną »immutację« [...] »immutacja naturalna (fizyczna) przedłuża się w *immutację duchową*»<sup>143</sup>. Co zatem ma na myśli Maréchal, pisząc o owej duchowej immutacji, czy też, jak w innym miejscu, o duchowej receptywności władzy zmysłowej<sup>144</sup>? Otóż przede wszystkim chodzi mu o fundamentalną podatność wrażenia na wieloaspektowe oddziaływanie intelektu – podatność, bez której uwzględnienia wrażenie zostałoby zamknięte w obszarze surowej materialności, bez możliwości jego dalszej eksploracji w kierunku pojęcia. Tymczasem, jak podkreśla belgijski jezuita, „pojęcie implikuje pewną formę jedności metazmysłowej i nieilościowej, powszechnej i koniecznej, której nie może przybliżyć, nawet z oddali, najbardziej skomplikowane połączenie elementów sensorycznych»<sup>145</sup>. Chodzi zatem o nowy rodzaj jedności, która w filozofii Kantowskiej syntetycznie nawiedza konstrukt zmysłowości jako efekt spontanicznej aprioryczności rozumienia, a w filozofii Tomasza z Akwinu ma swą analogię w koncepcji intelektualnej spontaniczności bądź mówiąc precyzyjniej, w teorii spontanicznej aktywności intelektu czynnego<sup>146</sup>. Teoria ta „opiera się w całości na konieczności znalezienia racjonalnego sposobu pogodzenia rozmaitych elementów, które partycypują w genezie pojęcia. Najpierw – stwierdza zatem Maréchal – jest oczywiste, że pojęcie zawiera *przedstawienie* pochodzenia zmysłowego. Nazwijmy je »wyobrażeniem« [»phantasme«] albo »obrazem« – mniej lub bardziej przetworzonym produktem, który zmysłowość przedstawia intelektualnej operacji»<sup>147</sup>. W jakiej relacji pozostaje owo wyobrażenie do ujętego w sieć zmysłowych praw wrażenia? „Wyobrażenie – pisze Maréchal – jest konkretnym rezultatem konstruktywnej lub rekonstruktywnej syntezy dokonywanej w samej wyobraźni według praw zmysłowości, lecz pod wpływem

F.-X. Maquart: *Connaissance, vérité et objet formel...*, s. 347–387; Idem: *L'espace et le temps, règles universelles et „a priori” de la sensibilité...*, s. 3–23.

<sup>142</sup> Por. J. Maréchal: *Autour de l'„a priori”*. *Réponse à M. l'abbé Maquart*, s. 15–16. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>143</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 160.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 161.

<sup>145</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>146</sup> Por.: ibidem, s. 185–187; M. Casula: *Maréchal e Kant...*, s. 51.

<sup>147</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 187.

intelektu czynnego”<sup>148</sup>; jest więc wrażeniem wyniesionym z wnętrza zmysłowości w kierunku jej najbardziej wzniosłej części, w której następuje warunkująca uświadomienie unifikacja wszelkiej zmysłowej treści, czyli tak zwana *synteza imaginatywna* – synteza w obrębie zmysłowości i zgodnie z jej omawianymi już prawami, ale dokonująca się spontanicznie dzięki działaniu najwyższej zmysłowej władzy – wyobraźni<sup>149</sup>. Najwyższej, ponieważ poddanej bezpośrednio oddziaływaniu intelektu. „Na czym – pyta Juliette Borboux – polegać będzie zatem ten wpływ intelektu czynnego na wyobrażenie lub, mówiąc dokładniej, wpływ na wyobraźnię konstruującą wyobrażenie? Prawdopodobnie, chociaż tego wyraźnie nie mówi ojciec Maréchal, na samej unifikacji działania wyobraźni bądź, mówiąc językiem Kanta, na wewnętrznej jedności schematu empirycznego”<sup>150</sup>. „Własna celowość imaginatywnej aktywności – stwierdza natomiast sam Maréchal – i wewnętrzna jedność wyobrażenia zostają w ten sposób *podniesione* ponad poziom zmysłowości – nie dlatego, że sam obraz przestał być materialny i konkretny, lecz dlatego, że jego konstytutywna jedność, w łonie samej materii, zawieszona jest na jedności inteligibilnej. W miarę jak wyobrażenie podlega tej jedności [...], przybiera nowe własności”<sup>151</sup>. Wydaje się więc, że tworzenie wyobrażenia dokonuje się, w przekonaniu Maréchala, na mocy samych prawideł zmysłowości, a intelekt uczestniczy w tym procesie, nie tyle bezpośrednio wpływając na wyobrażenie<sup>152</sup>, ile raczej wywierając wpływ na aktywność samej wyobraźni; wpływ, bez którego powstanie w świadomości konkretnego zmysłowego obrazu nie byłoby możliwe<sup>153</sup>. „Nie zrozumie się w efekcie – pisze Juliette Borboux – wpływu aktywności wyższej na zdeterminowany akt władzy niższej, jeśli ta aktywność wyższa nie będzie jakoś przylegała do tego, co jest formal-

<sup>148</sup> Ibidem, s. 213; por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 61.

<sup>149</sup> Por. J. Borboux: *L'objectivité de la connaissance, d'après le R.P. Maréchal*. „Studia Catholica” 1929–1930, nr 6, s. 64. „Zmysłowość zewnętrzna [...] – wyjaśnia dodatkowo Maréchal – nie graniczy w ogóle z intelektem i nie dostarcza mu *bezpośredniego* wkładu. Aby rozpoznać bezpośredni wpływ intelektualny, a nie już tylko jego odbicie, aby uchwycić działanie intelektu [...], trzeba z wnętrza zmysłowości wzniesić się na poziom najwyższy, gdzie dokonuje się *synteza imaginatywna* [...]. Wystarczy wyróżnić niższą syntezę imaginatywną, którą nazwalibyśmy pasywną, wynikającą w prosty sposób z automatycznych asocjacji dokonywanych przez przestrzenną i czasową styczność [...]. Ta *pasywna* synteza, aby wejść jako jedność w świadomość, musi się powiększyć o syntezę *aktywną*, konstruktywną lub rekonstruktywną. Produkt tej drugiej syntezy lub, mówiąc dokładniej, tej aktywnej i spontanicznej fazy syntezy imaginatywnej, to nic innego jak »wyobrażenie«”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 206.

<sup>150</sup> J. Borboux: *L'objectivité de la connaissance, d'après le R.P. Maréchal...*, s. 64–65.

<sup>151</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 207.

<sup>152</sup> Podkreślając wyraźnie, że za ukonstytuowanie się wyobrażenia odpowiada wyobraźnia, a nie intelekt, Maréchal stwierdza: „Intelekt pozostaje intelektem, a wyobraźnia wyobraźnią”. Ibidem, s. 239.

<sup>153</sup> Por. J. Borboux: *L'objectivité de la connaissance d'après le R.P. Maréchal...*, s. 65.



ne w owym drugim [niższym – A.R.B.] akcie”<sup>154</sup>. Jak jednak – pyta sam Maréchal – „może ustalić się między duchowym intelektem i wewnętrznym materialnym wrażeniem przestrzeni kontaktu, wymagana do tego, aby aktywność pierwszego realnie dosięgała tego drugiego?”<sup>155</sup>. Odpowiedzi na to pytanie poszukuje belgijski jezuita w koncepcji uniwersalizującej funkcji intelektu.

### 5.3.2.2. Abstrakcja uniwersalizująca

Próbując określić kształt, jaki przyjmuje w procesie konstytuowania się pojęcia relacja między intelektem a wyobrażeniem, Maréchal zwraca najpierw uwagę na fakt, że to ostatecznie intelekt ujmuje w podobny sposób, jak zmysłowość ujmuje dane materialne: z jednej strony intelekt nie może być w tej relacji władzą czysto bierną (groziłoby to popadnięciem w empiryzm na wzór Locke’a), z drugiej jednak strony przejawia pewną pasywność, choćby tylko z tego względu, że nie pozostaje nieustannie w akcie, lecz przechodzi z możliwości do aktu pod wpływem obecności wyobrażenia<sup>156</sup>. Teraz więc, „w miejsce dualizmu przedmiot – podmiot – zauważa Édouard Dirven – napotyka się parę: zmysłowa materia – dematerializacja [...]. Jak – pyta zatem Dirven – [...] realizuje się dematerializacja i jak wyobrażenie zostaje podporządkowane pojęciu?”<sup>157</sup>. Otóż potrzebna jest w samej intelektualnej władzy pewna aktywność, która – aby uniknąć wewnętrznej sprzeczności – możliwa jest do pomyślenia tylko przy założeniu, że intelekt jest jednocześnie aktywny i pasywny, jednak w innych aspektach (w pierwszym – jako intelekt czynny, *intellectus agens*, w drugim – jako intelekt możliwościowy, *intellectus possibilis*), i że intelekt czynny, będąc nieustannie w akcie, nie potrzebuje do wzbudzenia swej aktywności innego aktu, lecz jego aktywność, ujęta sama w sobie, jest całkowicie spontaniczna i *a priori*<sup>158</sup>. „Intelekt czynny – podkreśla jednak Maréchal – nie wystarczy sam przez się, aby w pełni zdeterminować intelekt możliwościowy; prawdziwie spontaniczna część jego interwencji nie przekracza pewnych cech *absolutnie ogólnych*, których bliższa specyfikacja zależy od wyobrażenia [...]. Funkcją istotną intelektu czynnego jest formuła [...]: *facere phantasmata intelligibilia in actu*”<sup>159</sup>. W jaki jednak

<sup>154</sup> Ibidem.

<sup>155</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 208–209.

<sup>156</sup> Por.: ibidem, s. 187–188; A. Grégoire: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 17, boîte 15.

<sup>157</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 213.

<sup>158</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 189–192.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 193–194. Por.: É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 217; A. Grégoire: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 18, boîte 15.

sposób intelekt czynny powoduje ową aktualną inteligibilność wyobrażenia? Otóż, jak stwierdza za Maréchałem Édouard Dirven, „nie na skutek transformacji fizycznej – zamknięto by się wtedy w aktywności materialnej, z której nie można by więcej wyjść – ale przez »abstrakcję uniwersalizującą«”<sup>160</sup>. Maréchal staje bowiem na stanowisku, że abstrakcja nie odpowiada [...] żadnemu realnemu fałszowaniu wyobrażenia; jest porównywalna z czysto mentalnym przysposobieniem i pominięciem pewnych partykularności w niepodzielnym przedmiocie poznania [...], gdyż, mówiąc szczerze, intelekt czynny nie poznaje obiektywnie obrazów; on oświeca i abstrahuje, lecz sam nie postrzega. Jego wybiórcza zgodność z wyobrażeniem może być tylko zgodnością »zdziałaną« [»agie«], »nastawieniem« na cechy formalne wyobrażenia, regulowanym na mocy naturalnej koordynacji”<sup>161</sup>. W konsekwencji Maréchal stwierdza, że abstrakcja dokonuje pewnej selekcji [*sélection*] w przedmiocie materialnym zmysłów<sup>162</sup>, i wydaje się, że gdy owo pojęcie selekcji rozumieć właśnie jako pomijanie partykularności, czy też jako nastawienie na cechy formalne wyobrażenia, to abstrakcja w takim kształcie, w jakim pojmuje ją belgijski jezuita, nie polega w żadnym stopniu na zubażającym odrywaniu z wyobrażenia materialnych poszczegółów celem wydobywania ukrytej pod nimi inteligibilnej istoty. „Rozwiejmy wszelkie nieporozumienia – pisze Dirven – ta abstrakcja nie jest obdarciem z tego, co żywotne i realne w przedmiocie, aby zachować jedynie bezcielesny i wysuszony szkielet. Bardziej niż zubożenie stanowi ona wzbogacenie”<sup>163</sup>.

Jak zatem rozumieć, w koncepcji Maréchala, wzbogacający charakter abstrakcji? Belgijski jezuita daje następujące wyjaśnienie: „Abstrakcja jest po prostu »dematerializująca« i dlatego »uniwersalizująca«, jednak pozwala przejawiać się wszelkim wartościom jakościowym (formalnym) przedmiotów zmysłowych [...]. Jako »abstrakcja bezpośrednia« [...] jest ona, można by powiedzieć, mniej obiektywna niż *obiektywizująca*, gdyż konstytuuje w podmiocie poznającym niższe uwarstwienia ogólnych warunków, które wynoszą treść zmysłowości do stanu *przedmiotu inteligibilnego* [...]; oznacza ona obiektywne nastawienie intelektu wobec jakościowej różnorodności danego wyobrażenia [...]. W efekcie przedmioty zmysłowe, aby zastosować się do uniwersalizującej funkcji intelektu, muszą przedstawiać realnie, pod materialnym balastem, cechy podatne na przyjęcie, na drodze prostej »dematerializacji«, wartości »idealnej formy« tego, co uniwersalne. To, co uniwersalne w akcji, jest zatem w pod-

<sup>160</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 217; por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 195.

<sup>161</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 196–197.

<sup>162</sup> Por.: ibidem, s. 260; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 18, boîte 15.

<sup>163</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 217.

miocie nie przedstawieniem przedmiotu aktualnie uniwersalnego, lecz logicznym ujawnieniem – bezpośrednim i proporcjonalnym – tego, co uniwersalne »w możności w przedmiocie«. Jak mówią realiści umiarkowani, przedmiot »funduje« uniwersalność pojęcia, lecz jej nie przedzawiera formalnie<sup>164</sup>. W takiej jednak sytuacji abstrakcja nie byłaby, według Maréchala, usuwaniem materialności, lecz swego rodzaju nakładaniem uniwersalnych warunków na materialne wyobrażenie; nakładaniem wszakże nie dowolnym, lecz polegającym na uzgodnieniu formalnych momentów owego wyobrażenia z formalnymi warunkami uniwersalizującymi, którymi dysponuje intelekt i które – nałożone wedle takiego klucza na fantazmat – rozwijają jego załączkową powszechność, a tym samym aktualizują potencjalną inteligibilność. Tak też ów proces abstrahowania interpretuje Dirven, pisząc: „Zamiast przeszkadzać poznaniu realności wedle jej prawdziwej natury i jej realnej egzystencji, abstrakcja nadaje otrzymanemu obrazowi całą uniwersalną zawartość samego bytu realnego, uniwersalizuje go. To, co w przedmiocie zewnętrznym istniało w możności, jest aktualizowane w poznaniu uniwersalizującym [...]. Uchwytuje ono zatem możliwość istniejącą uprzednio w przedmiocie, aby ją zaktualizować. Ta aktualizacja [...] nie jest z pewnością przedmiotem zewnętrznym, jednak realizuje to, co przedmiot ma prawdziwie wartościowego, ważnego [...]. Intelekt czynny podtrzymuje więc swym działaniem realność wyobrażenia. Oświeśla on wyobrażenie od wewnątrz, komunikuje mu możliwość szerszego, bardziej duchowego zasięgu. Uzgadnia się z wyobrażeniem, ale jego zgodność jest [...] podnosząca”<sup>165</sup>. Tak sformułowana konkluzja okazuje się niewątpliwie o tyle istotna, że ujawnia nowy kształt, jaki klasycznemu rozumieniu abstrakcji nadaje Maréchalowska koncepcja uniwersalizacji; jednocześnie wszakże domaga się dalszych precyzacji, dotyczących nie tylko natury końcowego efektu samego procesu abstrahowania, lecz także tego, jakie dokładnie elementy, po stronie intelektu i wyobrażenia, relacjonują się względem siebie w akcie uniwersalizacji.

Maréchala rozumienie uniwersalizującej funkcji intelektu czynnego opiera się na założeniu, że intelekt, w pierwszej fazie swego działania, uczestniczy w procesie konstytuowania wyobrażenia nie bezpośrednio, lecz w takim tylko stopniu, w jakim oddziałuje na wyobrażnię, stymulując jej syntetyzującą aktywność. Owa umożliwiająca uświadomienie aktywność sprowadza się więc ostatecznie do unifikacji treści zmysłowej na podstawie prawa zmysłowości (a zatem na podstawie *apriorycznej* formy czasoprzestrzennej, odpowiadającej formalnym zdeterminowaniom ilościowym). Wtedy jednak konstrukcja, a raczej rekonstrukcja imaginatywna,

<sup>164</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 261–263.

<sup>165</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 217–218.

nie dodając niczego nowego ani do formy, ani do materii wrażenia, wynosi owo wrażenie – już jako wyobrażenie – na poziom świadomości, wprowadzając je w kontakt z aktywnością intelektu czynnego. Właściwym punktem odniesienia owej aktywności staje się w tej sytuacji, według Maréchala, „sama »forma«, będąc bezpośrednio dostępną naszemu intelektowi, [gdyż – A.R.B.] materia na wszystkich poziomach staje się dlań przeskodą, nie-przedmiotem”<sup>166</sup>. W takiej jednak sytuacji jakościowa różnorodność wyobrażenia, do której, zdaniem Maréchala, relacjonuje się bezpośrednio intelekt<sup>167</sup>, nie jest różnorodnością rozproszoną, lecz udostępnia się intelektowi tylko jako uformowana – ujęta w ramy formalnych zdeterminowań ilościowych; ujęta tak *de facto* już na poziomie wrażenia, lecz dostępna intelektowi dopiero w świetle świadomości, a więc w syntetycznej postaci wyobrażenia. Z tego też względu belgijski jezuita podkreśla, że „wymogi [uniwersalizujące – A.R.B.] przychodzące z obszarów intelektu abstrakcyjnego muszą dać się przeniknąć ilością i zindywidualizować się w materii”<sup>168</sup>, co sprawia, że intelekt uczestniczy w aktywności władz niższych „dzięki tej części jego samego, która adaptuje się bezpośrednio do wyobrażenia [czy też, mówiąc ściślej, adaptuje się do ilościowej formy jego jakościowej różnorodności – A.R.B.] [...]”. W tym ograniczonym aspekcie – dodaje Maréchal – intelekt jest tylko władzą generalizacji doświadczenia zmysłowego. Zastosowany do przedmiotów ilościowych, uzasadnia własności, które Bergson podsumował w znanej formule: nasz *intelekt* jest „geometryczny”<sup>169</sup>. Sam Maréchal nie skupia się więcej na owej geometryczności intelektu, mówi natomiast o tym, w jaki sposób rozumienie adaptuje się do wyobrażenia. Mówi najpierw o *abstrakcyjnej apercycji intelektualnej* (*aperception intellectuelle abstractive*) przedmiotu zmysłowego, wedle relacji uniwersalizujących warunków intelektu do jakościowej różnorodności wyobrażenia<sup>170</sup>. Chodzi tu więc o pierwszy, bezpośredni akt poznawczy intelektu, „który – pisze Maréchal – począwszy od Leibniza, nazywamy »apercepcją« i który jest również funkcją jednoczącą”<sup>171</sup>, a dokładniej rzecz ujmując, o pierwszy mo-

<sup>166</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 244.

<sup>167</sup> Por. ibidem, s. 242.

<sup>168</sup> Ibidem, s. 246.

<sup>169</sup> Por. ibidem, s. 247.

<sup>170</sup> Por. ibidem, s. 242.

<sup>171</sup> Ibidem, s. 296. Owa jednocząca funkcja apercycji polegałaby na sprowadzeniu aktualnej treści świadomości do jednej myślowej formy. Maréchal tłumaczy to, odwołując się do następujących słów Tomasza z Akwinu: „Myśl może poznawać wiele na sposób jednego; nie może zaś poznawać wielu na sposób wielu; przy czym »na sposób jednego« znaczy: za pomocą jednej formy myślowej [...]. Sposób każdego działania zależy od formy, która jest początkiem tegoż działania. Zatem myśl może to wszystko naraz poznawać, co może poznawać za pomocą jednej formy poznawczej [...]. Natomiast co myśl poznaje za pomocą różnych form poznawczych, tego nie poznaje od razu”. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 7..., s. 22, część 1, kwestia 85, artykuł 4.

ment owego pierwszego aktu, w którym intelekt osiąga jedność tego, co bezpośrednio uniwersalne, czyli kres procesu abstrakcji<sup>172</sup>. O ile bowiem, źródłowo, stymulujące działanie intelektu na wyobrażnię – choć konieczne – ma charakter całkowicie nieświadomy<sup>173</sup>, o tyle następujący po nim ów pierwszy moment aktu apercpcji jest zarazem momentem abstrahowania, czyli dynamicznej korelacji uniwersalnych wymogów intelektu z wyobrażeniem; skutkiem tego intelekt, osiągając ów uniwersalny kres abstrakcji, pozyskuje – choć jeszcze bez wyraźnie uświadomionego rozpoznania tego faktu – narzucone przez ten kres wewnętrzne uwarunkowania, które umożliwiają jego własne immanentne i świadome działanie<sup>174</sup>. Może już więc wedle owych uwarunkowań działać, choć bezpośrednio nie rozpoznaje tego, że działa właśnie wedle nich. W rezultacie jednak, bezpośrednio i świadomie ujmuje samego siebie jako działającego (stąd między innymi akt apercpcji). W swej początkowej postaci akt abstrakcyjnej apercpcji byłby więc rodzajem prostego, bezpośredniego i tym samym abstrahującego ujęcia wyobrażeniowej treści w uniwersalizujące formy wedle jej ilościowych wymogów formalnych; ujęcia skutkującego pozyskaniem przez intelekt określonych determinant, a w efekcie – określonej samoświadomości. „Z koniecznego i nieświadomego spotkania intelektu czynnego i wyobrażenia (pierwszego podporządkowanego się aktywnie drugiemu) – zaznacza Maréchal – [...] wynika we władzy intelektualnej dynamiczne uwarunkowanie, odpowiadające jako-

<sup>172</sup> Precyzyjne wyjaśnienie tej kwestii można znaleźć między innymi w jednym z nieopublikowanych wykładów Maréchala, zatytułowanym *De cognitione intellectuali singularium*. Maréchal zwraca w nim uwagę na fakt, że abstrakcyjna apercpcja intelektualna składa się z dwóch głównych momentów: pierwszego, w którym intelekt dociera do tego, co bezpośrednio uniwersalne; drugiego, w którym wychodząc od owej uniwersalności, powraca refleksywnie do swej aktywności i jej źródeł (pośrednie ujęcie przedmiotu jednostkowego przez intelekt), czyniąc tym samym zadość formule: *reditio completa ad essentiam*; wreszcie, w obrębie tego drugiego momentu apercpcji Maréchal wyróżnia także drugą fazę, w której ramach intelekt, uświadamiając sobie własną aktywność, zdaje sobie również sprawę z samego siebie (por. J. Maréchal: *De cognitione intellectuali singularium*, s. 2–3. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16). Jednocześnie Maréchal podkreśla, że ów pierwszy moment dotarcia do uniwersalności nie jest aktem w ramach owego *reditio completa ad essentiam*; nie stanowi zatem refleksywnego powrotu do abstrakcyjnej treści, lecz jest aktem poprzedzającym refleksję (por. ibidem, s. 3) – samym abstrahującym ujęciem (stąd *aperpcja abstrakcyjna*), którego punkt dojścia wyznacza zarazem punkt wyjścia refleksji.

<sup>173</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 213.

<sup>174</sup> Por.: ibidem; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 33, boîte 16. Maréchal w następujący sposób precyzuje naturę uniwersalnego kresu abstrahującej aktywności owego pierwszego momentu intelektualnej apercpcji: „To, co inteligibilne w akcie, skąd wywodzi się refleksyjny ruch intelektu w kierunku indywiduum, jest na razie tylko »uniwersale directum«, w którym treść jakościowa [...] jest konstytuowana na drodze abstrakcji z konkretnej materii i uczestniczy w konsekwencji w uniwersalności formy jako takiej, jednak bez *wyrażnego rozpoznania* tej funkcji uniwersalizującej przez intelekt. W efekcie poznanie tego, co uniwersalne, jako tego, co uniwersalne (»universale reflexum«), wynika z refleksji nad pojęciami szczególnymi”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 242.



ściowej strukturze wyobrażenia”<sup>175</sup>. Owo uwarunkowanie belgijski jezuita określa w innym miejscu jako *dynamiczną formę odcisniętą w intelekcie możnościowym (species impressa)*<sup>176</sup>. „Nowe, wzbogacające zdeterminowanie (*species intelligibilis impressa*) – stwierdza w konsekwencji Maréchal – porusza intelekt według jego »niematerialnej możności«, to znaczy jako *intelekt możnościowy*”<sup>177</sup>, a zrozumienie funkcji *species* będzie miało kluczowe znaczenie dla całej koncepcji spontaniczności intelektu.

### 5.3.2.3. Podwójna relacyjność *species intelligibilis*

Aktywna interakcja między intelektem czynnym i wyobrażeniem prowadzi do ukonstytuowania się w intelekcie możnościowym dynamicznej formy (*forme dynamique*), określanej mianem *species*, która stanowi swego rodzaju odbicie owej interakcji – żywotną więź między władzą materialną i władzą duchową<sup>178</sup>. Maréchal mówi o swoistym punkcie krytycznym, w którym „intelekt, podporządkowując się [aktywnie – A.R.B.] wyobraźni, doświadcza z jej strony zewnętrznego skrępowania, tak jak każdy czynnik skończony – nawet jeśli duchowy – doświadcza skrępowania ze strony materii, na którą działa. W efekcie, w samym [jego – A.R.B.] działaniu [...] ukryta jest uległość – aktywna bądź pasywna – wobec zewnętrznych [względem niego – A.R.B.] i skończonych warunków działania. Otóż właśnie w tym krytycznym punkcie, w którym działanie miesza się z uległością (by nie powiedzieć – z pasywnością), rodzi się *species*”<sup>179</sup>. Funduje ona tym samym, jak pisze Édouard Dirven, „wewnętrznie niematerialny, dynamiczny typ formalny [wyobrażeniowego – A.R.B.] kresu, na który intelekt czynny rozciąga swe działanie”<sup>180</sup>. Z tej perspektywy sama abstrakcja „nie jest niczym innym – podkreśla Maréchal – niż samą konstytucją, w łonie intelektu możnościowego, dynamicznych relacji (*species*), stosujących się do jakościowej różnorodności wyobrażenia”<sup>181</sup>. W tym miejscu jednak nieuchronne staje się postawienie pytania, jak rozwiązać pozorną sprzeczność pojawiającą się w Maréchala charakterystyce *species* – sprzeczność wynikającą z faktu, że

<sup>175</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 213.

<sup>176</sup> Por. J. Maréchal: *De cognitione intellectuali singularium...*, s. 3, boîte 16.

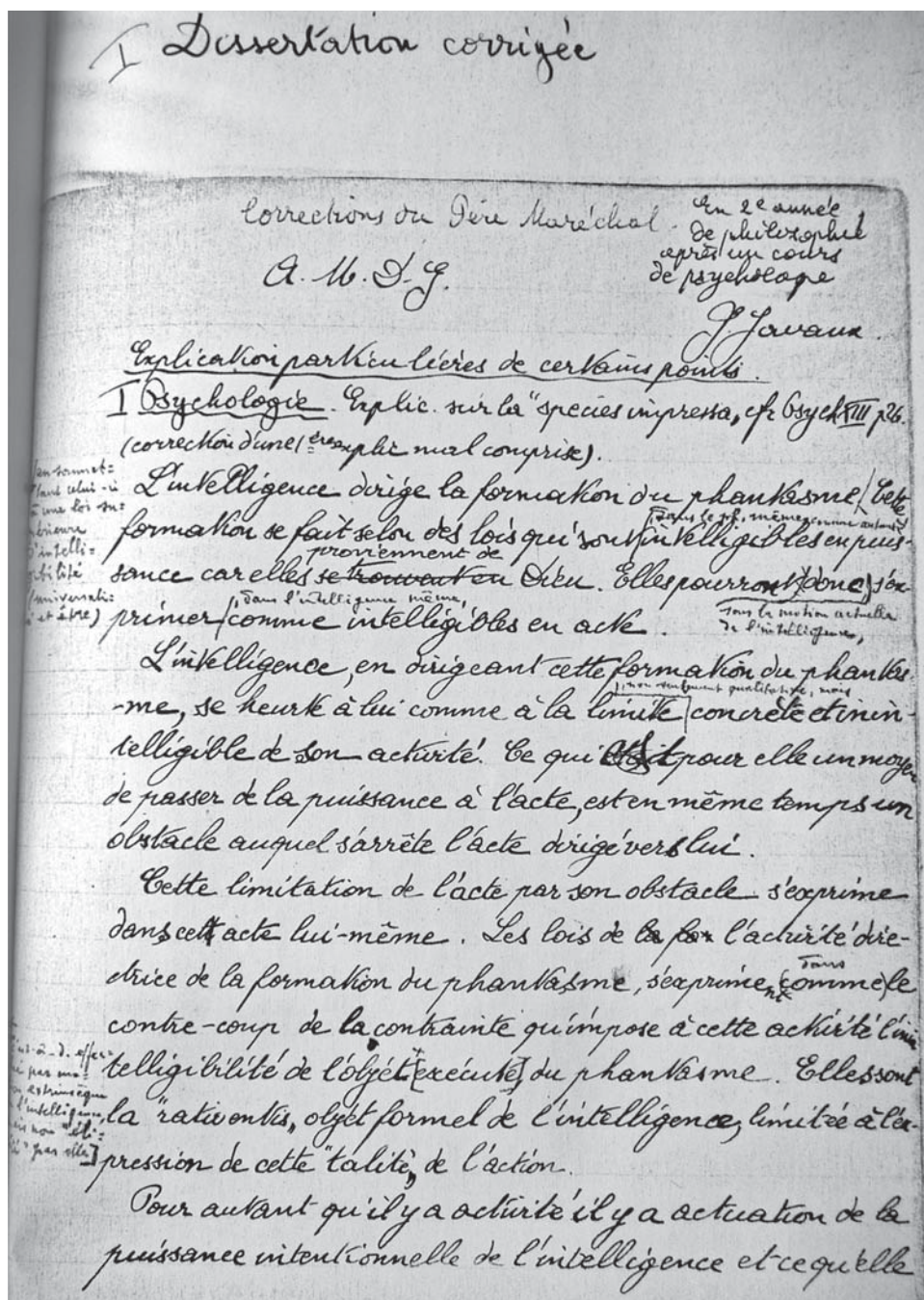
<sup>177</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 213–214.

<sup>178</sup> Por. ibidem, s. 239. Tę właśnie kwestię analizuje również w swej krótkiej rozprawce uczeń Maréchala Jean Javaux – w rozprawce przygotowanej pod okiem mistrza podczas studiów w Eegenhoven i skrupulatnie przezeń poprawionej. Por. J. Javaux: *Dissertation d'un élève, corrigée par le P. Maréchal*. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.

<sup>179</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 239–240.

<sup>180</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 220.

<sup>181</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 214, przypis 2.



Fot. 6. Fragment rozprawy Jeana Javaux na temat *species*, pisanej po drugim roku studiów filozoficznych, z naniesionymi uwagami Josepha Maréchala: *Dissertation d'un élève, corrigée par le P. Maréchal*. In: Joseph Maréchal. *Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.

w tym samym czasie, w którym *species* postrzega on jako kres abstrakcyjnej aktywności intelektu, określa ją też mianem dynamicznej relacji albo dynamicznej i formalnej funkcji intelektu<sup>182</sup>. Otóż sprawa jest o tyle złożona, że precyzując to pojęcie, Maréchal z jednej strony wiąże *species* z zewnętrznym działaniem intelektualnym (to znaczy skierowanym ku zewnętrżności) i widzi w niej nastawienie obiektywizujące, choć jeszcze nie obiektywne, z drugiej natomiast – postrzega ją jako kres działania wewnętrznego (abstrahującej aktywności intelektu czynnego)<sup>183</sup>. Co więcej, zarówno w pierwszym, jak i w drugim wypadku swe rozumienie *species* łączy Maréchal bezpośrednio z zasadą *conversio ad phantasmata*<sup>184</sup> – z warunkującym wszelkie poznanie zwotem intelektu ku wyobrażeniu – podkreślając, że „nie tylko żaden akt pierwszy intelektualnego ujęcia [czyli wylaniający *species* akt abstrakcyjnej apercepcji intelektualnej – A.R.B.], lecz także żadne użycie *species* nie jest możliwe inaczej, jak tylko w obecności wrażenia, we wrażeniu”<sup>185</sup>. Ma to o tyle istotne znaczenie, że formuła *conversio ad phantasmata* zdaje się ujawniać podwójną relacyjność *species* – po pierwsze, relacyjność uniwersalizujących wymogów intelektu do, ujętej w ramy formalnych zdeterminowań ilościowych, jakościowej różnorodności wyobrażenia (w takim sensie *species* stanowi abstrakcyjny kres aktywności intelektu czynnego); po drugie, relacyjność tak rozumianego kresu, jako dynamicznego środka, warunkującego możliwość odniesienia poznawczej aktywności intelektu możliwościowego do pozapodmiotowej realności. W tym drugim sensie, jak zauważa Philippe Dalleur, „Nowe zdeterminowanie [...] porusza intelekt [...] jako *intelekt możliwościowy*. Bliższe warunki *intelekcji*, która jest aktem intelektu możliwościowego nawiedzonego przez *species*, są odtąd realizowane”<sup>186</sup>. W takim zdublowanym ujęciu *species*, jak zauważa Henrico I. Labelle, jest swoistą „formą relacyjną”<sup>187</sup> i wyświetlenie jej podwójnego relacyjnego charakteru ma kluczowe znaczenie dla precyzyjnego dookreślenia całokształtu Maréchalowskiej koncepcji poznania obiektywnego. Belgij-ski jezuita sam podejmuje taki właśnie wysiłek, rozpoczynając od próby ukazania relacyjnego charakteru *species* jako kresu aktywności intelektu czynnego.

<sup>182</sup> Por. ibidem, s. 215.

<sup>183</sup> Por. ibidem.

<sup>184</sup> Por.: ibidem, s. 234; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 18, boîte 15; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 33, boîte 16.

<sup>185</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 217.

<sup>186</sup> P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 61.

<sup>187</sup> H.I. Labelle: *The agent-intellect according to Joseph Maréchal and the classical tradition*. Roma 1960, s. 65.



#### 5.3.2.4. *Species* jako kres abstrakcyjnej aktywności intelektu

Analiza *species* jako uniwersalnego kresu intelektualnej abstrakcji sprowadza się *de facto* do próby precyzacji tego, jaka dokładnie jest natura owych uniwersalizujących warunków intelektu, nadających, w ramach *species*, aktualną inteligibilność inteligibilnej w możliwości treści wyobrażenia. „Aż dotąd – pisze Maréchal – definiowaliśmy *species* tylko przez pryzmat jakościowej różnorodności samej tej relacji. Czym zatem w głębi jest to, co zostaje odniesione do wyobrażenia i można powiedzieć – na wyobrażenie projektowane?”<sup>188</sup>. Sam Maréchal odpowiada na to w następujący sposób: „Wiemy, jakiej natury musi być relacja nabyta w intelekcie przez jego *conversio ad phantasmata*. Ta relacja będzie niematerialna i abstrakcyjna – niematerialna, jak jej ontologiczna podpora, intelekt; abstrakcyjna, ponieważ będąc niematerialną, relacja ta może zapożyczyć od swego zewnętrznego kresu, wyobrażenia, tylko cechy uwolnione od wszelkiej indywidualnej materii, wszelkiej zmysłowej konkretyzacji. Podobna abstrakcja jest »uniwersalizująca« [...]. Otóż wszelka abstrakcja uniwersalizująca łączy wielość z jednością [...]. Jeśli chcemy wiedzieć, na jakiej [...] prawdziwej części naszego intelektu w »inteligibilnej *species*« jest zawieszona całościowa hierarchia abstrakcyjnych unifikacji [...], pozostaje nam [...] *jedność bytu ilościowego* [*unité de l'être quantitatif*] jako takiego – ta, która koresponduje z właściwym i bezpośrednim przedmiotem naszego intelektu, z *quidditas sive natura in materia corporali existens* [...]. Jako że wszystkie *istotności* [*quiddités*] materialne – dodaje Maréchal – [to znaczy napotykanne w wyobrażeniu zdeterminowania formalne – A.R.B.] są zasadniczo ilościowe [...], wspólna jedność tych istotności nosić będzie cechy niezeterminowanej jedności liczbowej, »ens principium numeri«”<sup>189</sup>. Z tego też względu uniwersalna jedność bytu ilościowego, spełniając warunki wspólnej wszystkim istotnościom niezeterminowanej jedności liczbowej, ukazuje jednocześnie przedmiot formalny intelektu odniesionego do wyobrażenia, czyli, według Maréchala, „przedmiot formalny rozumienia *ludzkiego*”<sup>190</sup>. W obrębie tego właściwego (*propre*) przedmiotu formalnego dokonuje się w akcie abstrakcyjnej apercepcji skorelowanie owego uniwersalizującego wymogu jedności bytu ilościowego z wymogiem formalnych zdeterminowań ilościowych, unifikujących po stronie wyobrażenia jego jakościową różnorodność. Czy to

<sup>188</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 219; por. M. Casula: *Maréchal e Kant...*, s. 55.

<sup>189</sup> Ibidem, s. 219–221.

<sup>190</sup> Ibidem, s. 221. Chodzi tu o przedmiot formalny intelektu jako powiązanego w jedności ludzkiego *compositum* z aktywnością zmysłowości, a zatem o właściwy przedmiot formalny wyznaczający zakres bezpośredniej aktywności intelektu czynnego. Por. J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 32, boite 16.

jednak wystarczy, aby proces uniwersalizacji wyobrażenia wytłumaczyć w jego całokształcie? Otóż zdaniem Maréchala – nie, gdyż owa jedność bytu ilościowego jest tylko abstrakcyjna, niezdeterminowaną jednością liczbową i nie ma jeszcze wszystkich własności uniwersalnej jedności inteligibilnej<sup>191</sup>. „Ta ostateczna jedność uniwersalna – pisze belgijski jezuita – [...] przekracza liczbową jedność bytu ilościowego”<sup>192</sup>. Albert Milet określa ją jako *spekulatywną jedność bytu* i zwraca uwagę na fakt, że jest ona najwyższym terminem, jaki intelekt nakłada na wyobrażenie – wieńczącą proces abstrakcji zasadą unifikacji, która przewodzi intelektowi w jego postępowaniu, jako swoisty warunek *a priori* uniwersalizacji<sup>193</sup>. „W sposób oczywisty zatem – stwierdza Maréchal – św. Tomasz nie ogranicza sfery działania intelektu czynnego do prostych syntez według ilości [...]. Jeśli intelekt czynny realnie »abstrahuje« i jeśli wytwarza tym samym uniwersalny oraz policzalny element, musi to być na mocy *zasady unifikacji*, współmiernej nie z bytem ilościowym, lecz w taki czy inny sposób – z całościową amplitudą tego, co poznawalne”<sup>194</sup>.

Nasuwa się jednak pytanie, dlaczego to właśnie *spekulatywna jedność bytu*, a nie *jedność bytu ilościowego*, funduje najwyższą, uniwersalną zasadę unifikacji. „Aby jakaś dyspozycja formalna – tłumaczy Maréchal – była nie tylko uniwersalna, lecz także »uniwersalizująca« [...], potrzeba nieredukowalnej *niekompatybilności* między ową dyspozycją a konkretną indywidualnością przedmiotów, które ona sobie podporządkowuje. Otóż prosta uniwersalność [...] pozostaje z definicji w możności do numerycznego zwielokrotnienia na potrzeby konkretnej indywidualności; ujawniając jakości zmysłowe i rozciągłe, zamiast je »abstrahować« z ich materialności, [sama – A.R.B.] raczej konkretyzuje się dzięki nim w materii”<sup>195</sup>. Tymczasem, jak podkreśla belgijski jezuita, „władza lub uniwersalizujący warunek *a priori* [...] musi pozytywnie wykluczać (a nie tylko formalnie nie zawierać) wszystko to, co sprawia indywidualację materiałów zmysłowych, które opracowuje. Prawdziwa funkcja *a priori* naszego rozumienia abstrakcyjnego będzie więc uprzednia względem formy logicznej [bytu ilościowego – A.R.B.] »ens principium numeri«, jako że jest jego warunkiem możliwości; przeciwstawia się materialnej ilości nie prostym przeciwieństwem [...], lecz radykalną sprzecznością; ta funkcja

<sup>191</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 221.

<sup>192</sup> J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 33, boîte 16.

<sup>193</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 87. „Intelekt czynny – zaznacza również Philippe Dalleur – uzgadniając się aktywnie z wyobrażeniem, wytwarza postępującą abstrakcję uniwersalizującą pojęcia, syntezę wielości (*unum in multis*). Ta jedność [...] sprowadza się zawsze do *transcendentalnej lub spekulatywnej jedności bytu*, porównywalnej u Kanta z *kategorialną jednością realności*, specyfikowaną czasoprzestrzennie”. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 62.

<sup>194</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 223.

<sup>195</sup> Ibidem, s. 228.



*a priori* będzie więc niematerialna nie wskutek abstrakcji, lecz z natury”<sup>196</sup>. Maréchal, jak podkreśla Albert Milet, łączy ową niematerialność z niematerialnością samej władzy intelektu, zwracając uwagę na fakt, że to właśnie ścisła niematerialność intelektu czynnego tłumaczy zarówno aprioryczny charakter spekulatywnej jedności bytu, jako wyższej zasady unifikacji, jak i prymarny względem abstrakcyjnej, niezdeterminowanej jedności liczbowej charakter jedności inteligibilnej, którą generuje<sup>197</sup>. Belgijski jezuita utrzymuje bowiem, że z samych tekstów Tomasza z Akwinu jednoznacznie wynika „wyższość jedności inteligibilnej nad abstrakcyjną jednością liczbową. Jedność inteligibilna – stwierdza w tym kontekście Maréchal – bez wątpienia nie będzie czymś niższym od źródłowej wirtualności, która stanowi własny wkład intelektu. Jaki zatem – pyta Maréchal – jest ten *własny wkład* [rozumiany jako fundująca spekulatywną jedność bytu, aprioryczna zasada uniwersalizacji – A.R.B.], który intelekt czynny przelewa w *species* i tym samym w obiektywne działania intelektu możliwościowego?”<sup>198</sup>. Otóż odwołując się do *Sumy teologicznej*, belgijski jezuita wskazuje tak zwane pierwsze *intelligibilia* (*prima intelligibilia*), czy też, mówiąc inaczej, *uniwersalne podstawy wszelkiej wiedzy* (*universalia principia omnium scientiarum*), dane bezpośrednio dzięki światłu intelektu czynnego<sup>199</sup> i wyznaczające zakres jego *adekwatnego*

<sup>196</sup> Ibidem, s. 229.

<sup>197</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 87; J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 222. Czyż Tomasz z Akwinu – pyta retorycznie Maréchal – „nie szuka bezpośredniej zasady uniwersalnej jedności pojęcia w aktywnej »naturze«, wykluczającej ze swej subsystencji i ze swych działań wszelkie wewnętrzne współdziałanie z materią ilościową: »Intellectus agens est virtus spiritualis semper in actu« [...] Uniwersalność inteligibilnej jedności jest tą samą, której domaga się ścisła niematerialność inteligentnej zasady [...] Jako że intelekt, władza metazmysłowa, jest niematerialny, wszelkie jego operacje immanentne, wszystkie modalności, które go pobudzają, są niematerialne” (J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 229). Jak zatem poznaje poszczególne? Maréchal tłumaczy, że jest to poznanie pośrednie, które polega najpierw na refleksywnej redukcji owocu uniwersalizującej aktywności zasady unifikacji – *universale directum* – do abstrakcyjnej jedności liczbowej, a następnie – na refleksywnym uchwyceniu związku unifikacyjnego charakteru owej jedności z dostępną we wrażeniu materialną podstawą poznania. Por.: ibidem, s. 238–239; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 32, boite 16.

<sup>198</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 222.

<sup>199</sup> Maréchal powołuje się w tej kwestii głównie na następujące fragmenty z *Sumy teologicznej*: „Otóż poznawanie pierwszych, podstawowych pojęć myśli [*prima intelligibilia* – A.R.B.] jest czynnością płynącą z gatunku ludzkiego. Dlatego też wszyscy ludzie muszą mieć jednakową zdolność (władzę), która jest początkiem (źródłem) tejże czynności; jest nią myśl czynna” (Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 6..., s. 119, część 1, kwestia 79, artykuł 5). „Wewnątrz każdego człowieka istnieje jakiś czynnik czy pierwiastek, na którym wiedza może się zasadzać; jest nim światło myśli czynnej. Dzięki niemu zaraz od początku [używania rozumu] samorzutnie, w naturalny sposób człowiek poznaje niektóre najogólniejsze, podstawowe zasady wszelkiej wiedzy”. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 8. Londyn 1981, s. 177, część 1, kwestia 117, artykuł 1.

*przedmiotu formalnego* – pierwotną determinację formalną władzy intelektualnej w ogóle<sup>200</sup>. Okazuje się bowiem, że Maréchal, jak podkreśla Albert Milet, przyjmuje ostatecznie podwójny przedmiot formalny regulujący aktywność intelektu, zgodnie z podwójną relatywnością *species*: pierwszy (już omawiany) – czyli ten właściwy, tożsamy z uniwersalną jednością bytu ilościowego, który określa wymogi abstrahującego odniesienia intelektu czynnego do wyobrażenia (odniesienia zachodzącego w obrębie *species*); drugi, który w ramach intelektu czynnego określa ze-wnętrzne względem intelektu jako takiego formalne warunki jego aktywności, umożliwiające relatywizację *species* do pozapodmiotowej realności<sup>201</sup>. Tak rozumiany zakres adekwatnego przedmiotu formalnego wyznaczają właśnie zakotwiczone w intelekcie pierwsze inteligibilia lub – inaczej rzecz ujmując – pierwsze zasady, które sprowadzają się ostatecznie do naturalnego posiadania przez intelekt czynny bytu i jego transcendentálnych własności; nie pochodzą jednak z zewnątrz, są przedzawarte w intelekcie jako najwyższy formalny wymóg jego aktywności, ale nie na sposób wrodzonych idei, lecz na sposób dynamicznego *a priori*<sup>202</sup>. Jest to, jak pisze Maréchal, „*a priori* wirtualne, dynamiczne, ujawniające się pod naciskiem danych zewnętrznych [...]”. Intelekt czynny ma [zatem – A.R.B.], *a priori*, w całym swym zasięgu, wyższą regułę – nie liczby, lecz bytu<sup>203</sup>; regułę, którą nakłada na wszelką wyobrażeniową materię poznania jako aprioryczną formę transcendentálnych zasad, nie tylko wień-czącą sam proces uniwersalizacji, lecz także warunkującą możliwość poznawczego wyprowadzenia owej materii poza immanencję podmiotu<sup>204</sup>. Okazuje się zatem, że *species*, która konstytuuje się w wyniku korelacji formalnego wymogu zdeterminowań ilościowych, unifikujących po stronie wyobrażenia jego jakościową różnorodność z intelektualnym wymogiem jedności bytu ilościowego, uniwersalizuje się ostatecznie, jako kres abstrakcyjnej aktywności intelektu, pod wpływem oddziaływania *a priori* pierwszych zasad. Uniwersalizuje, ale nie obiektywizuje. W takim bowiem kształcie *species* nie stanowi właściwego przedmiotu poznania, lecz dynamiczną dyspozycję intelektu (tym razem jednak, jak się okaże, już jako intelektu możnościowego)<sup>205</sup>, czyli drugi moment owej podwójnej relacyjności, ujawnionej w formule *conversio ad phantasmata*. Z tego też względu *species* nie ma charakteru obiektywnego, lecz, w przekonaniu

<sup>200</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 164.

<sup>201</sup> Por. ibidem.

<sup>202</sup> Por. ibidem.

<sup>203</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 222.

<sup>204</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 164–165.

<sup>205</sup> Por.: H.I. Labelle: *The agent-intellect according to Joseph Maréchal and the classical tradition...*, s. 65; J.P. Burns: *Spiritual dynamism in Maréchal*. „The Thomist” 1968, vol. 32, s. 534.

Maréchala, umożliwia obiektywizujące odesłanie swej inteligibilnej treści do zewnętrznej podstawy. Właśnie taka jej rola odsłania się szczególnie wyraźnie podczas bliższej analizy owego drugiego aspektu jej relacyjności.

### 5.3.2.5. *Species* jako *habitus*

Zasada *conversio ad phantasmata* w takim kształcie, w jakim interpretuje ją Maréchal, ukazuje nie tylko wewnętrzną relacyjność każdej *species*<sup>206</sup>, w której ramach uniwersalizujące warunki aprioryczne intelektu czynnego – jedność bytu ilościowego i spekulatywna jedność bytu – zostają zastosowane do ilościowo zdeterminowanej, jakościowej różnorodności wyobrażenia, lecz także fakt, że „władza intelektualna może uruchomić owe *species* w świadomości obiektywnej tylko dzięki odniesieniu ich do aktualnego i konkretnego obrazu [czyli wyobrażenia – A.R.B.], który im odpowiada. W jaki sposób – pyta zatem Maréchal – rozumieć to odniesienie?”<sup>207</sup>. Otóż „*species* [sama – A.R.B.] z siebie jest tylko *dynamiczną* dyspozycją intelektu, zróżnicowaną jakościowo w funkcji wyobrażenia [...]. Dlatego – podkreśla Maréchal – inteligibilna *species* nie wchodzi nigdy sama w naszą obiektywną świadomość jako wypełnione intelektualne przedstawienie, maskujące przedstawienie zmysłowe, ale zawsze według dynamicznej relacji do aktualnego wyobrażenia”<sup>208</sup> – relacji obliczonej na jej ostateczną aktualizację. W konsekwencji Maréchal wyjaśnia więc, że „*species* – dynamiczny środek, *via ad*, uniwersalny znak niekompletnie zdeterminowany – musi oczekiwać swej ostatecznej aktualizacji, nawiązując [kontakt – A.R.B.] bądź wchodząc ponownie w kontakt z wyobrażeniem. Zatem wyłącznie stając się lub [raczej – A.R.B.] stając się ponownie formą aktualnego działania intelektu, *species* rozświecili się w jasnej świadomości według określonego obiektywnego znaczenia”<sup>209</sup>. Oczywiście, nasuwa się natychmiast pytanie, dlaczego uformowana *species* nie może, sama z siebie, stać się aktualną zasadą obiektywnego poznania – co najmniej poznania powszechnego – bez konieczności odniesienia do aktualnego wyobrażenia<sup>210</sup>. Maréchal powołuje

<sup>206</sup> Piszząc o *species*, Maréchal często zamiennie stosuje liczbę pojedynczą i mnogą, w zależności od tego, czy ma na myśli jedno konkretne zastosowanie uniwersalizujących wymogów intelektu do konkretnej wyobrażeniowej treści, czy też wielość możliwych zastosowań owych wymogów, ze względu na następującą po sobie sekwencyjnie mnogość wyobrażeń. Maréchal bowiem trzyma się fundamentalnej Tomaszowej zasady, że w określonym momencie przedmiotem aktywności władzy intelektualnej może być tylko jedna *species*. Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 296–297.

<sup>207</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 217.

<sup>208</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>209</sup> J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 29, boîte 16.

<sup>210</sup> Por. ibidem.

się w tym miejscu na następujące słowa Tomasza z Akwinu: „Formy poznawcze [*species* – A.R.B.] zachowane w myśli możliwościowej [czyli w intelekcie możliwościowym – A.R.B.], kiedy ona aktualnie nie myśli, trwają w niej na sposób sprawności [*habitus* – A.R.B.]. Żeby więc aktualnie myśleć, nie wystarczy samo tylko przechowywanie form poznawczych, ale trzeba ich używać w sposób odpowiadający rzeczom, do których owe formy poznawcze należą; a rzeczy te są naturami istniejącymi w poszczególnych”<sup>211</sup>. Z tego też względu *species*, będąca swego rodzaju sprawnością (*habitus*), „subsystuje wyłącznie jako [...] wirtualna zasada późniejszej aktualizacji. W stanie *habitus* – podkreśla Maréchal – *species intelligibilis* byłaby poznawalna tylko przez umysł bezpośrednio penetrujący aż do samych istot; otóż nasz intelekt nie ma – przynajmniej tu, na ziemi – bezpośredniej intuicji swej własnej istoty”<sup>212</sup>. Obiektywizujące uświadomienie *species* musi się zatem dokonać w odniesieniu do materialnej podstawy i Maréchal akcentuje to bardzo wyraźnie, pisząc: „Właściwym wytworem aktywności intelektu w naszym bezpośrednim ujęciu rzeczy zmysłowych jest [...] »niematerialna forma«, której całościowa *implicite* wartość przekracza wartość prostej, abstrakcyjnej jedności liczbowej. Formy tej nie możemy poznać obiektywnie inaczej niż tylko w odpowiadającym [jej – A.R.B.] wyobrażeniu, »odnosząc się do wyobrażenia« [...]. Forma abstrakcyjna – dodaje belgijski jezuita – jako forma obiektywna częściowo niezdeteminowana, aby mogła być prawdziwie poznana jako przedmiot, domaga się determinującego dopełnienia, którego jej brakuje; może je znaleźć tylko w jednostkowym przedmiocie, z którego się wywodzi”<sup>213</sup>. Oczywiście, trzeba pamiętać, że *species*, jako owa niematerialna, abstrakcyjna forma, nie oznacza formy wyrwanej z wyobraźniowego podłoża, ale, zgodnie z Maréchalowskim rozumieniem abstrakcji, aktualizację potencjalnej, istniejącej w wyobrażeniu załączkowo uniwersalności – owoc „dematerializującego”, to znaczy selektywnego, nastawionego na pominięcie materialnych partykularności, uzgodnienia formalnych warunkowań wyobrażenia z formalnymi aspektami intelektu<sup>214</sup>. Trzeba więc postawić pytanie o to, jaki typ *conversio ad phantasmata* ma na myśli Maréchal, mówiąc o konieczności dopełnienia niezdeteminowań owej abstrakcyjnej formy, skoro forma ta w swym abstrakcyjnym kształcie nie zrywa więzi z wyobraźniowym podłożem. Bez wątpienia, chodzi tu o taki rodzaj relacji, który będzie miał charakter uświadamiający i obiektywizujący zarazem – *species* bowiem, rozpatrywana sama w sobie, stanowi

<sup>211</sup> Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 6..., s. 196–197, część 1, kwestia 84, artykuł 7.

<sup>212</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 218–219.

<sup>213</sup> Ibidem, s. 233.

<sup>214</sup> Por.: É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 217–218; J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 196–197, 260–263; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 18, boîte 15.

wyłącznie pewną dyspozycję do obiektywizacji i jako taka, pozostaje nie w pełni uświadomiona<sup>215</sup>, a zatem – o relację inną niż ta, którą generuje abstrahująca aktywność intelektu czynnego. Zasadnicza różnica polega na tym, że abstrakcja dokonywana przez intelekt czynny ma charakter interioryzujący – operując na wyobrażeniowej treści, uwewnętrznia ją niejako dzięki sukcesywnej dematerializacji i czyni ją tym samym inteligibilną, czyli poznawczo dostępną intelektualnej władzy<sup>216</sup>. Tymczasem, aby owa inteligibilność mogła się w pełni zaktualizować, obiektywizując się w świadomości, konieczna jest jej ponowna eksterioryzacja – jednak nie przez powrót do stanu sprzed abstrakcji (wtedy bowiem *species* zredukowałaby swą inteligibilność), lecz na drodze takiego zwrotu ku wyobrażeniu, który dzięki uniwersalności *species* pozwoli jej nabyć dopełnienie niedostępne dla niezuniwersalizowanej treści poznawczej. Byłby to więc zwrot ku wyobrażeniu, ale zwrot odsyłający do jego pozapodmiotowych uwarunkowań, które dopiero zuniwersalizowana treść *species* zapowiada po stronie przedmiotu i których się domaga jako swego obiektywizującego dopełnienia. Taki właśnie, podwójny, interioryzujący i eksterioryzujący, ruch intelektu, którego punktem przecięcia (dojścia i wyjścia zarazem) jest uniwersalność *species*, wskazuje w koncepcji Maréchala Philippe Dalleur<sup>217</sup>, natomiast Albert Milet podkreśla, że wieńczące uniwersalizującą abstrakcję *species* pierwsze inteligibilia, jako naturalnie posiadane przez intelekt transcendentalne uwarunkowania (być i jego transcendentalne własności), zakładają w zewnętrznym przedmiocie odpowiednią ilość korelatywnych cech metaempirycznych; ujawniają bowiem (w abstrahującym związku z wyobrażeniowym podłożem w ramach *species*) intencjonalną relację do zewnętrznych przedmiotów – relację odsłaniającą w owych przedmiotach ich ontologiczne aspekty<sup>218</sup>. Z tego też względu, jak zaznacza Matthia Chen, można mówić w koncepcji Maréchala o intencjonalnej relatywności *species*<sup>219</sup>, a Joseph Lebacqz

<sup>215</sup> Por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 220–221.

<sup>216</sup> Oczywiście, jak tłumaczy w swej odpowiedzi na list Jeana Javaux, wyobrażenie (jako fenomen), rozpatrywane samo w sobie, ma pewien aspekt inteligibilny (*quidditas*) w takim sensie, że jest podatne na intelektualną obróbkę – abstrahujące działanie intelektu czynnego, które w *species* odsłania ontologiczną naturę wyobrażenia. Por. *List Jeana Javaux do Josepha Maréchala, 14 lipca 1943 roku*. [Odpowiedź Maréchala na marginesie]. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J. ...*, boîte 9.

<sup>217</sup> P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 63.

<sup>218</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 168–169. Maréchal pisze o tym między innymi w swej odpowiedzi na list Jeana Javaux, podkreślając, że *species* „dostarczają realnie poznaniu przedmiotu daną formalną, a zatem daną w »porządku ontologicznym«” (*List Jeana Javaux do Josepha Maréchala: „En régence à Tournai entre 1929 et juillet 1933”*. [Odpowiedź Maréchala na marginesie]. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J. ...*, boîte 9), gdyż w odniesieniu do wyobrażenia owa dana odsłania się jako forma relacji do drugiego (w sensie: do pewnego „w sobie”, do „bytu”). Por. ibidem.

<sup>219</sup> Por. M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal*. Rome 1960, s. 23.



B. P. Maréchal 1

En réponse à Sourmou  
entre 1925 et juin 1933

Révérend Père, <sup>P.R.</sup>

Si je ne connaissais votre indulgente charité, je craindrais que vous n'ayez eu mouvement d'humeur à la lecture de ma signature au bas de cette lettre. Hélas oui, je l'avoue, je sais que des besognes importantes sollicitent votre activité, et que la maladie vous enlève déjà une bonne part du temps que vous voudriez leur consacrer. Cependant je viens encore vous demander des lumières, et sur des points que vous éclairciez dans vos cours et dans vos écrits. Ma seule excuse est que vous ne m'avez jamais rebuffé et vous savez, mieux que personne, découvrir le noeud de mes perplexités pour le défaire d'une habileté et précise. — Permettez-moi donc de vous soumettre encore deux difficultés. Il est bien évident que, si la besogne vous presse, vous pouvez, sans me blesser le moins du monde, jeter cette affaire au panier. Pour gagner du temps, nous emploierions le même procédé que dans la lettre précédente, si vous le voulez bien; je laisserai, à côté de l'exposé de mes doutes, la place suffisante pour que vous puissiez y répondre par une note marginale.

Le 1<sup>er</sup> problème que je voudrais voir résoudre, c'est comment concevoir que le phénomène (au sens strict) puisse s'exprimer dans votre intelligence, sans fournir à celle-ci, par lui-même, dans son expression, une abstraction précisive de la position absolue d'être qui (1) En tant qu'il exprime l'essence d'une intelligence, il fournit immédiatement à celle-ci le dessin formel de quelque chose d'extérieure, mais à elle-même. Qu'un dessin forme son objet complètement, partiellement, ou pas du tout, celui d'un objet extérieur à l'organe sensible, c'est une question ultérieure, tout le monde est d'accord. Tout dépend d'une critique des sens (voir, p. ex., si le son est une surimpression purement passif, si la perception sensible est absolue ou difficile, etc.). mais de toute façon l'intelligence, par la species (sympliciter quod), connaît de l'être, et possède donc un "contenu de spéculation métaphysique".

Fot. 7. Fragment listu Jeana Javaux do Josepha Maréchala, z odpowiedziami Maréchala  
Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs

(2) Une réponse – celle du P. Dhicléman, peut-elle être supprimée ? (2) Ce que l'intelligence ne peut pas, c'est d'exprimer le phénomène au sens phénoménologique, mais si elle autre (de quelque manière que ce soit) en relation avec lui, cette relation même présentera des caractères formels correspondants à ceux du phénomène : relation spécifique à trois terminis.

Une réponse – celle du P. Dhicléman, peut-elle être supprimée ? (2) Ce que l'intelligence ne peut pas, c'est d'exprimer le phénomène au sens phénoménologique, mais si elle autre (de quelque manière que ce soit) en relation avec lui, cette relation même présentera des caractères formels correspondants à ceux du phénomène : relation spécifique à trois terminis.

Un problème, en niant le présupposé – Le phénomène au sens phénoménologique, ne s'exprime pas dans l'intelligence, dirait-on, parce que c'est un phénomène. (2) Non seulement la "sensation" (ou son intuition), ce qui est évident, mais le "schème empirique, lui non plus, ne trouvent leur équivalent dans l'intelligence. – (Je passe de côté, pour l'instant, les schèmes de la sensibilité pure et les schèmes de l'entendement pur; ils posent, me semble-t-il, des problèmes particuliers.) – Je sais que vous n'admettez pas cette position et les conséquences sont embarrassantes.

Mais si le "schème empirique" s'exprime dans l'intelligence, par la species impressa, qu'il est un "intelligible en puissance" ? – Comment lui conférer cette propriété et lui dénier cependant toute aptitude à exprimer <sup>la donnée sensible</sup> en termes ontologiques, lorsqu'il aura, dans l'intelligence, son correspondant "intelligible en acte" ? (3)

La réponse à cette question est-elle bien la suivante ? – Je me rappelle vous l'avoir exposée; vous semblez faire des réserves. Sans doute le "schème empirique" est un "intelligible en puissance", en effet, c'est la loi, la spécification, d'une opération intrinsèque, dépendante de la matière, mais qui, de toute évidence, est indépendante de l'être et de l'intelligible en puissance; c'est la spécification de l'opération des sens. Cependant, même traduit en species impressa, ce "schème" ne peut fournir directement aucune donnée d'ordre ontologique sur l'objet de la connaissance. (x) La sensibilité, dont il règle la construction ne représente rien qui puisse recevoir une détermination ontologique. (xx) Elle ne reçoit pas l'objet extérieur, elle ni le sujet ontologique de connaissance. Elle exprime, dans une réflexion sur la "sensation" (ou son intuition), la fusion de l'actuel de l'un et de la passivité de l'autre. Et cette fusion n'est pas saisie de l'extérieur, comme une relation ontologique qui, en fait, serait objet; mais elle est reçue par l'intérieur, et c'est exact; mais ils fournissent réellement à la connaissance de l'objet une donnée formelle de l'ordre ontologique. (Cette donnée doit encore, assurément, être analysée et critiquée avant de servir, comme elle le permet, de caractéristique formelle à être ou telle espèce de substances... cf. induction).

(3) Pourquoi dénierait-on toute aptitude possible ? Il faut se garder seulement de transpositions simplistes. La représentation (concrète ou abstraite) d'une "forme" (structure, loi, relation...) signale toujours au moins la possibilité d'une détermination formelle de l'être. Mais il reste à discuter la nature particulière de cette détermination ontologique (subjective, objective; physique, intentionnelle; substantielle, accidentelle; absolue, relative; générique, individuelle...): et on répondra mieux. L'intelligible désigne toujours, en quelque façon, de l'ontologique, mais il ne suffit pas d'avoir résolu affirmativement le problème général de la valeur ontologique du concept pour avoir résolu le problème plus complexe de la représentation objective de l'être: le dernier problème embrasse toute la métaphysique générale et spéciale.

(x)(xx): si vous voulez dire que ni le schème ni la species impressa ne sont, dans l'acte direct de connaissance, "des quod" répres-

naniesionymi na marginesie: En régence à Tournai entre 1929 et juillet 1933. In: Joseph 1927–1943. KADOC, VII-80, boîte 9.



precyzuje: „*Species* jest określana jako *intencjonalna* w takim sensie, że jest poruszana istotną relacją do przedmiotu odrębnego od poznającego podmiotu”<sup>220</sup>. Na tej podstawie, pisząc w swym liście do Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin o relatywnym i intencjonalnym charakterze *species*, Maréchal określa ją mianem swoistego „wskaźnika zewnętrżności”, zaznaczając, że stanowi ona odniesienie do zewnętrznego „w sobie”<sup>221</sup>. Taki stan rzeczy wymaga jednak dalszych precyzacji. Skoro bowiem nie w pełni zaktualizowana inteligibilność *species* domaga się dopełniającej ją, obiektywizującej determinacji ze strony metaempirycznych cech zewnętrznego przedmiotu, to rodzi się pytanie, jak należy rozumieć intencjonalny charakter zapewniającego ową determinację odniesienia *species* do owego zewnętrznego przedmiotu i w konsekwencji – intencjonalność samej pozyskanej w tym odniesieniu determinacji.

### 5.3.2.6. Ontologiczne uwarunkowania intencjonalności

Problem intencjonalnego charakteru *species* podejmuje Maréchal przede wszystkim w artykule *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* (*Dynamizm intelektualny w poznaniu obiektywnym*), który po raz pierwszy ukazuje się w 1927 roku na łamach „Revue Néo-Scholastique de philosophie”, między innymi jako reakcja na rozmaite głosy krytyczne, formułowane pod adresem *Zeszytu 5*.<sup>222</sup> Belgijski jezuita zwraca w nim uwagę na różnicę między determinacją naturalną a determinacją intencjonalną, pisząc: „*Species* jako *species* jest »intencjonalna«. To, co »intencjonalne«, przeciwstawia się w słownictwie scholastycznym temu, co »naturalne« [...]. Wedle tej terminologii, »naturalna« jest wszelka determinacja, która konstytuuje, modyfikuje lub uzupełnia podmiot rozważany jako rzecz subsystująca w granicach swej formy [...]. »Intencjonalne« [jest – A.R.B.] wszelkie zdeterminowanie, które zachodzi w »naturze« już w pełni ukonstytuowanej jako »natura«, to znaczy – wszelkie zdeterminowanie wzbogacające podmiot [...] na poziomie, na którym miał on już ostateczną wewnętrzną aktualizację swej formy konstytutywnej. Na tej podstawie łatwo stwierdzić – konkluduje Maréchal – że determinacja intencjonalna nie może, jako intencjonalna, poruszać związku materii i formy; wprowadzenie tego, co intencjonalne, dokonuje się w to, co niematerie-

<sup>220</sup> J. Lebacqz: *Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel. Le problème et la solution du P. Maréchal*. „Revue Philosophique de Louvain” 1965, t. 63, s. 236.

<sup>221</sup> List Josepha Maréchala do Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin, 25 listopada 1926 roku. [Brudnopis]. In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>222</sup> Później artykuł ten został przedrukowany w wydaniu zbiorowym *Mélanges Joseph Maréchal*. Por. J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 75–101.

rialne, w formę jako formę. Determinacja intencjonalna będzie więc formą formy, aktualizacją aktu<sup>223</sup>. Z tego też względu intencjonalny charakter odniesienia *species* do zewnętrznych przedmiotów polegałby nie na modyfikacji natury podmiotu, lecz na możliwości aktualizacji w immanentnej względem podmiotu *species* dopełniających ją, zewnętrznych zdeteterminowań; aktualizacji polegającej na tym, że zdeteterminowania te, jako konstytuujące zmysłowy przedmiot, zewnętrzne względem podmiotu i jedynie zapowiadane przez transcendentalne, warunkujące *species* od strony intelektu własności bytu – a więc jako zdeteterminowania inteligibilne w możności – dla intelektu stają się, w owej *species* i wraz z nią, inteligibilne w akcie, na miarę jej obiektywizacji w świadomości. „Powiedzieć, że inteligibilna *species* jest intencjonalna – stwierdza Maréchal – odpowiada [...] uznaniu jej za »inteligibilną« w akcie. To w *species* przedmiot zmysłowy, który w sobie jest nieprzejrzysty dla intelektu – wyłącznie »inteligibilny w możności« – staje się »inteligibilny aktualnie«, transparentny dla władzy intelektualnej. Skąd – pyta jednak belgijski jezuita – czerpie *species* tę »inteligibilną aktualność?»<sup>224</sup>. Podobne pytanie w następujący sposób stawia również Joseph Lebacqz: „Skąd bierze się to, że *species*, całkowicie usytuowana we wnętrzu podmiotu, zostaje w ten sposób odniesiona do rzeczy innej niż ona sama?»<sup>225</sup>; co więcej, zostaje odniesiona w taki sposób, że w owej zewnętrznej rzeczy dosięga tych jej aspektów, które – choć warunkują dostające się w obręb zmysłowej receptywności elementy wrażeniowe – nie ujawniają się jeszcze w ich imaginatywnej syntezie. To „odniesienie *ad rem* – przypomina bowiem Maréchal w 1929 roku, w swym wykładzie *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition? (Na progu metafizyki: abstrakcja czy intuicja?)* – zawiera [...] coś innego niż odniesienie do surowego faktu lub do materii pierwszej [...]. Jak wyjaśnić [zatem – A.R.B.] »poznawalność w akcie« relacji *ad extra*?»<sup>226</sup>. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba się, zdaniem Maréchala, przyjrzeć ontologicznej relacji łączącej *species* z intelektem. Belgijski jezuita jest bowiem przekonany, że „to, co »intencjonalne«, przeciwstawne temu, co »naturalne«, nie przeciwstawia się temu, co »ontologiczne«. Ontologicznie rzecz ujmując, *species*, nierozłącznie związana z intelektem możnościowym, jest prawdziwą »przypadłością«, pozytywną

<sup>223</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>224</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>225</sup> J. Lebacqz: *Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel...*, s. 236.

<sup>226</sup> J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 160–161. Wykład ten został wygłoszony w listopadzie 1928 roku w Wyższym Instytucie Filozofii Uniwersytetu w Louvain, jako kolejna (obok artykułu *Dynamizm intelektualny w poznaniu obiektywnym*) forma precyzacji kluczowych tez z *Zeszytu 5.*, a następnie opublikowany w 1929 roku na łamach „Revue Néo-Scholastique de philosophie”. Jego przedruk, podobnie jak pierwszego artykułu, został później zamieszczony w wydaniu zbiorowym *Mélanges Joseph Maréchal*.

jakością; lecz to przypadłość czysto niematerialna, która zamiast wypełniać jakieś konstytutywne braki natury [intelektu – A.R.B.], wzbogaca tę naturę pod innym względem niż sama jej formalna integralność<sup>227</sup>. Chodzi więc o to, aby, jak twierdzi Maréchal, znaleźć „ontologiczne fundamenty intencjonalnej relatywności”<sup>228</sup>, czy też „ontologiczne warunki intencjonalności”<sup>229</sup>, co możliwe jest właśnie dlatego, że dla belgijskiego jezuitę intencjonalność nie ma charakteru wyłącznie formalnego, lecz ma precyzyjnie określone odniesienie do porządku ontologicznego<sup>230</sup>. Konieczne staje się zatem ustalenie, w jaki sposób odniesienie to przejawia się w relacji *species* do intelektu.

Badając ontologiczne warunki intencjonalności *species*, Maréchal zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że „to, co »poznawalne w możliwości«, podaje się za »poznawalne w akcie« tylko w immanencji właściwego podmiotu poznającego”<sup>231</sup>. Z tego też względu, „jako że *species* określana jest mianem *species* tylko o tyle, o ile jest intencjonalna, i że intencjonalna jest wyłącznie w takiej mierze, w jakiej jest w akcie, konieczne staje się, aby jakość [bycia – A.R.B.] *species* wypływała z jej immanencji w *ja*, z partycypacji w inteligibilnej aktualności *ja*”<sup>232</sup>. Tymczasem Albert Milet zwraca uwagę na fakt, że owo *ja* – poznający podmiot, a dokładniej mówiąc, intelekt, w którym uczestniczy *species* na sposób niematerialnej przypadłości tkwiącej w swym podłożu – za Tomaszem z Akwinu ujmując Maréchal nie tylko w aspekcie formalnej funkcji poznawczej, lecz także jako rzecz – jako ontologiczną realność<sup>233</sup>. „Święty Tomasz – pisze belgijski jezuita – odróżnia kilkakrotnie intelekt ujmo-

<sup>227</sup> J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective...*, s. 79.

<sup>228</sup> J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 159.

<sup>229</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>230</sup> Por. M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1971, t. 93, année 103, s. 984. Kwestia związku między porządkiem intencjonalnym i porządkiem ontologicznym ma dla Maréchala bardzo ważne znaczenie, toteż niejednokrotnie podkreśla on, że ten pierwszy zrozumiały jest dopiero w świetle drugiego (por. J. Maréchal: *De existentia voluntatis*, s. 1. KADOC, VII-80, boîte 17). „Nowożytni tomiści – pisze – zapoznają często pierwszy sens intencjonalności [...]. To, co intencjonalne, nie przeciwstawia się temu, co realne lub ontologiczne, lecz temu, co naturalne. Realność jest bądź ontologiczna, bądź naturalna” (ibidem, s. 2). W takim duchu odpiera również argumenty François-Xaviera Maquarta, który zarzuca mu pomieszczenie porządku intencjonalnego z ontologicznym. „Nie mieszam – podkreśla – jak sądzi Maquart, tego, co ontologiczne, z tym, co intencjonalne [...]; jednak używam otwarcie i szukam również sposobu doprecyzowania koniecznej korelacji między jednym i drugim [...]. Zresztą, sądzę, że podążam wystarczająco wiernie za św. Tomaszem, uznając to, co intencjonalne, nie za *nescio quid*, oddzielone od dziedziny bytu, lecz za własność jednostkową, która przedstawia to, co »ontologiczne«, poczynając od pewnego stopnia aktualności”. Por. J. Maréchal: *Autour de l'„a priori”. Réponse à M. l'abbé Maquart...*, s. 18, boîte 15.

<sup>231</sup> J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective...*, s. 79.

<sup>232</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>233</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 179.



wany wyłącznie w aspekcie formalnym funkcji *poznawczej* (»secundum genus cognoscitivum«) od »genus entitativum«. Gdy Doktor Anielski – dodaje Maréchal – rozpatruje intelekt »ut est res quaedam«, to zawsze po to, aby ujawnić w nim dążenie do [...] *celu*»<sup>234</sup>. W taki oto sposób odsłania się powoli w Maréchalowskiej analizie poznania obiektywnego kluczowa teza, na tak wiele sposobów przejawiająca się już we wcześniejszej, poprzedzającej okres pracy nad *Punktem wyjścia metafizyki*, naukowej działalności jego autora. Jak bowiem zauważa Benjamin P. Javier, »intelekt rozpatrywany jako rzecz stanowi podstawę, na której Maréchal konstruuje metafizykę intelektualnego dynamizmu»<sup>235</sup>. Juliette Borboux wyjaśnia ten fakt w następujący sposób: »Jak każda »rzecz«, intelekt ma wewnętrzną celowość, zdeterminowaną przez jego naturę [...]. Jak każda rzecz również, intelekt kieruje się naturalnym dążeniem ku całej ontologicznej doskonałości, do jakiej jest zdolny. Otóż, będąc duchowy, nie ma on już zdolności do [nabycia – A.R.B.] doskonałości naturalnej – jako natura jest cały w akcji. Doskonałość, do której jest zdolny, będzie zatem doskonałością porządku intencjonalnego. Otóż – dodaje Borboux – *species* [...] jest bytem tego intencjonalnego porządku»<sup>236</sup>, co wiąże się z faktem, że jako abstrakcyjna forma, swój abstrakcyjny charakter zawdzięcza ostatecznie pierwszemu inteligibiliom intelektu czynnego; te natomiast, dopełniając uniwersalizację *species*, nie obiektywizują jej w świadomości (nie są bowiem w stanie, same z siebie, w pełni zaktualizować jej treści w relacji do korelujących z nimi, metaempirycznych uwarunkowań), stymulują jednak ku takiej aktualizacji aktywność intelektu możliwościowego, dążącego do owej sfery metaempirycznej jako do swego celu. Ta aktualizująca aktywność intelektu – aktualizująca dzięki ontologicznej więzi zachodzącej między intelektem i *species*, analogicznie do więzi między substancją i przypadłością – sprawia, że intelekt w sposób idealny posiada to, ku czemu dąży w sposób realny. Borboux wspomina o tym w następujący sposób: *Species* »może zatem być posiadana, ale posiadana ni mniej, ni więcej, tylko jako idea. Znaczy to, że intelekt, rozważany jako »rzecz«, dąży do posiadania formy subiektywnej, która będzie jednakowoż idealnym wyrazem realności. Zasymilować – oznacza więc dla intelektu: spowodować uczestnictwo *species* [...] w jego zasadniczym dążeniu [...]. Istnieje zatem w sposób konieczny – konkluduje Borboux – asymilacja *species*, uruchomienie jej przez celowość intelektu, a sama *species* czyni to uruchomienie możliwym; ona dostarcza byt»<sup>237</sup> i należałoby dodać: dostarcza go w idealnym całokształcie jego warunków, a intelekt

<sup>234</sup> J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective...*, s. 80.

<sup>235</sup> B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism*. „The Modern Schoolman” 1964, vol. 62, s. 389.

<sup>236</sup> J. Borboux: *L'objectivité de la connaissance d'après le R.P. Maréchal...*, s. 68.

<sup>237</sup> Ibidem, s. 68–69.

dzięki niej, w swym zwrocie ku wyobrażeniu, szuka tak rozpoznanego bytu po stronie przedmiotowej, przekraczając wyobrażenie – taki jest bowiem ostatecznie, w przekonaniu Maréchala, metaempiryczny korelat pierwszych inteligibiliów, jako idealnej formy bytu i jego transcendentalnych własności. Jak realizuje się to w praktyce? „Oto, co się dokonuje – pisze Maréchal – odkąd *species* dosięga intelektu możnościowego: w jednym przeblysku – mniej jeszcze – w niepodzielnej chwili naturalne dążenie intelektu zwraca się ku ofiarowanemu zdeterminowaniu jak ku bezpośredniemu celowi, łączy się z nim jak ze swym własnym dobrem i opierając się na nim, przekracza je. Przekracza i w taki sam sposób przekroczy wszelkie inne zdeterminowania, które nie nasyciłyby jego nieograniczonego pragnienia inteligibilnego posiadania. [...] obca determinacja – dodaje Maréchal – chciana najpierw jako cel szczegółowy [...], jest ostatecznie projektowana w nieograniczoną perspektywę posiadania bardziej kompletnego: wedle mojego rozumienia, w perspektywę, która nie mogłaby się zamknąć dla oglądu intelektualnego przed osiągnięciem ostatecznego i absolutnego celu. Asymilacja [*species* w intelekcie możnościowym – A.R.B.], którą rozpoznaliśmy dynamicznie jako moment [intelektualnego – A.R.B.] stawania się, jest dla św. Tomasza w sposób oczywisty tożsama ze stanem [...], z którego rodzi się »cognitio« [...]. To »cognitio« [...] nie jest niczym innym niż obiektywną świadomością, która wyraża się w słowie umysłowym [*verbe mental*]<sup>238</sup> i w której *species* obiektywizuje się jako pojęcie w odniesieniu do rzeczy czy też do rzeczywistości w sobie<sup>239</sup>. Ta obiektywizacja dokonuje się jednak, w przekonaniu belgijskiego jezuita, nie tyle dzięki samej *species*, ile przede wszystkim właśnie na skutek celowościowego dążenia intelektu. Takie rozstrzygnięcie obudzi jednak głosy krytyczne i stanie się podstawą polemiki z koncepcją Maréchala.

### 5.3.2.7. Dynamizm intelektu a problem obiektywizacji

Szczegółowa analiza procesów poznania obiektywnego nieuchronnie prowadzi Maréchala ku rozpoznaniu kluczowej roli, jaką w owych procesach odgrywa dynamizm wewnętrznej celowości intelektu. Maréchal odwołuje się w tej kwestii do idei, które wyraźnie formułował już w 1908 roku, zwracając uwagę w swym artykule *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* na aktywną polaryzację intelektu w kierunku pozapodmiotowego celu<sup>240</sup>, a następnie konsekwentnie

<sup>238</sup> J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 171–173.

<sup>239</sup> Por. ibidem, s. 173.

<sup>240</sup> Por. J. Maréchal: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. 102.

rozwijał – choćby w tekstach *Science empirique et psychologie religieuse* oraz *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* z 1912 roku<sup>241</sup>. Gdy więc w *Zeszytach* 5. belgijski jezuita pisze o dynamicznym dążeniu intelektu, który projektując dane szczegółowe w perspektywę celowościową, obiektywizuje je w świadomości<sup>242</sup>, widać wyraźnie, że próbuje realizować zadanie, które wcześniej sformułował także w swej programowej recenzji książki Domenica Lanny z 1913 roku – zadanie wydobycia i poprawnego zinterpretowania poglądów Tomasza z Akwinu w kwestii celowości<sup>243</sup>. W gruncie rzeczy bowiem chodzi również o to, aby – tym razem na płaszczyźnie ściśle filozoficznej – wykazać, jak problem zgłaszany w ramach prowadzonej niegdyś przez Maréchala w *À propos du sentiment de présence...* analizy fenomenu poczucia obecności (problem poznawczego, obiektywnego uchwycenia realności) może zostać rozstrzygnięty bez popadania w aporie, które generuje metodologia nauk pozytywnych. Jeżeli ponadto owo oparte na koncepcji intelektualnej celowości rozstrzygnięcie stanowiłoby, jak chce tego belgijski jezuita, rozwiązanie nowożytnego problemu krytycznego, to nie dziwi fakt, że odslaniająca się przy okazji analiz natury *species* kwestia dynamicznej aktywności intelektu ukonstytuuje swoistą oś, wokół której nadbudowywać się będą kolejne aspekty Maréchalowskiej metafizyki podmiotu poznającego. Albert Milet zwraca jednak w tym kontekście uwagę na fakt, że o ile Maréchala rozpoznanie wagi intelektualnej celowości nie rodzi większych problemów i jego zasługi w tym względzie są niepodważalne, o tyle kontrowersje budzi rola, jaką odgrywa, zdaniem belgijskiego jezuity, owa celowość w procesie obiektywizacji<sup>244</sup>. Maréchal bowiem, jak zaznacza Mario Casula, jest przekonany, że konstytuuje ona jedyną możliwą relację obiektywizującą<sup>245</sup>, i właśnie takie stanowisko belgijskiego jezuity wywołuje głosy krytyczne. Poza François-Xavierem Maquartem, który całkowicie odrzuca Maréchalowskie rozumienie *species*, twierdząc, że w świetle tekstów Tomasza z Akwinu jest ono nie do utrzymania<sup>246</sup>, krytykę koncepcji dynamicznej celowości intelektu podejmuje również Pedro Descoqs, stając na stanowisku, że mimo wyjaśnień Maréchala nie widać, w jaki sposób dynamizm intelektu miałby uczynić inteligibilną

<sup>241</sup> Por.: J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., 1938, s. 6; Idem: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., 1938, s. 174–175.

<sup>242</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 313–314.

<sup>243</sup> Por. J. Maréchal: *La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, par M. Domenico Lanna*. „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 24, s. 632–633.

<sup>244</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 244.

<sup>245</sup> Por. M. Casula: *Maréchal Joseph*. In: *Enciclopedia filosofica*. Édition G.C. Sansoni. Florence 1957, kol. 315.

<sup>246</sup> Por. F.-X. Maquart: *L'Espèce intelligible*. „Revue de Philosophie” 1928, t. 35, s. 604–605.

obiektywność poznania<sup>247</sup>. Najpoważniejsze jednak zarzuty pod adresem koncepcji belgijskiego jezuitę – zarzuty, na których w dużej mierze opierał się również Descoqs – formułuje Marie-Dominique Roland-Gosselin. Już w swym liście do Maréchala z listopada 1926 roku wyraża on pewne wątpliwości w związku z funkcją obiektywizującą, jaką belgijski jezuita przypisał intelektualnemu dynamizmowi, i stwierdza: „Trzeba by co najmniej dołączyć do dynamizmu umysłu reprezentatywną wartość *species*. Podkreślam: co najmniej, ponieważ nie przekonał mnie Ojciec, że interwencja dynamizmu jest konieczna”<sup>248</sup>. W swej odpowiedzi Maréchal tłumaczy, że obiektywizacja, choć zasadza się na dynamicznej aktywności intelektu, to jednak nie jest od niej zależna całkowicie – realizuje się bowiem pod wpływem nawiedzającej intelekt, obcej danej formalnej (*species*)<sup>249</sup>. Ale mimo że Roland-Gosselin przyjmuje wyjaśnienia Maréchala i obiecuje uwzględnić je w przygotowywanej recenzji *Zeszytu 5.* – tak, aby nie wywoływać wrażenia, że belgijski jezuita zapoznaje zupełnie rolę *species* w obiektywizacji<sup>250</sup> – to jednak gdy owa recenzja ukazuje się w 1927 roku na łamach „Bulletin thomiste”, ujawnia dalsze wątpliwości jej autora. Roland-Gosselin pisze bowiem: „Jest jasne, że idea, zasada formalna [...] powinna również, z natury, móc umożliwić obiektywizację. Ojciec Maréchal z pewnością to przyjmuje. Lecz czy zdaje sobie z tego dostatecznie sprawę? Czy przypisał *species* całą [właściwą – A.R.B.] jej rolę w procesie obiektywizacji?”<sup>251</sup>. Podobną wątpliwość wyraża Roland-Gosselin w innej opublikowanej tego samego roku, tym razem jednak na łamach „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, recenzji *Zeszytu 5.*, w której utrzymuje, że intelekt jako obiektywizujące treść *species* aktywne dążenie do celu byłby logicznie uprzedni względem intelektu jako władzy poznawczej, co kłóci się z normalnymi założeniami doktryny tomistycznej<sup>252</sup>. Odpowiedź Maréchala – przede wszystkim na zarzuty zawarte w „Bulletin thomiste”, przychodzi w artykule *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, pomyślanym głównie jako reakcja na krytykę Rolanda-Gosselin, w którym belgijski jezuita nie tylko precyzuje swe rozumienie kwestii intencjonalności, lecz także wskazuje cztery możliwe sposoby pojmowania relacji *species* do intelektualnego dy-

<sup>247</sup> Por. P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 1: *De Dei cognoscibilitate*. Paris 1932, s. 63.

<sup>248</sup> List Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin do Josepha Maréchala, 21 listopada 1926 roku. In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. ...*, boîte 15.

<sup>249</sup> Por. List Josepha Maréchala do Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin, 25 listopada 1926 roku. [Brudnopis]..., boîte 15.

<sup>250</sup> Por. List Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin do Josepha Maréchala, 28 listopada 1926 roku. In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. ...*, boîte 15.

<sup>251</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”...*, s. 12.

<sup>252</sup> Por. M.-D. Roland-Gosselin: *Métaphysique. Thomisme...*, s. 198.

namizmu w procesie obiektywizacji: pierwszy, opierający się na założeniu, że *species* jest jedynym, wykluczającym wszelki dynamizm, warunkiem obiektywizacji; drugi, przypisujący *species* funkcję obiektywizującą w wymiarze spekulatywnym, natomiast dynamizmowi – w wymiarze praktycznym; trzeci, utrzymujący, że relatywność *species* i dynamizm intelektu konstytuują wspólnie konieczną i wystarczającą przyczynę obiektywizacji; czwarty, marginalizujący *species* i głoszący samowystarczalność dynamizmu<sup>253</sup>. „Z tych czterech możliwych stanowisk – pisze Maréchal – trzecie, które domaga się dla zachodzenia obiektywizacji jako takiej nie tylko paralelizmu, lecz także ścisłej i dopełniającej jedności *species* oraz intelektualnego dynamizmu, jako jedyne spełnia wymogi [badanej – A.R.B.] kwestii”<sup>254</sup>. Takie stanowisko utrzymuje belgijski jezuita także w swym wykładzie *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?* I będzie to jego stanowisko ostateczne mimo dalszych zarzutów, które formułuje Roland-Gosselin.

### 5.3.2.8. Natura pojęcia

Wyjaśnienie charakteru współzależności między *species* i dynamiczną celowością intelektu, które proponuje Maréchal w artykule *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, nie satysfakcjonuje Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin. W swej opublikowanej w 1928 roku odpowiedzi na artykuł Maréchala uznaje on, że choć belgijski jezuita doprecyzował współodpowiedzialność *species* za proces obiektywizacji, to jednak nie sposób nie odnieść „wrażenia, że mimo wielkiej pomysłowości [...] nie zdołał ukazać koniecznego charakteru tej więzi [między właściwą funkcją *species* i wymogami dynamizmu – A.R.B.]”<sup>255</sup>. W podobnym duchu komentuje również Roland-Gosselin, w 1930 roku, tezy z Maréchalowskiego wykładu *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?*, wspominając dodatkowo o zdziwieniu, jakie musiałyby ogarnąć Tomasza z Akwinu na wieść o tym, że działanie intelektu czynnego na intelekt możliwościowy za pośrednictwem wyobrażenia przekracza porządek fenomenu tylko na mocy celowościowego dynamizmu intelektu możliwościowego<sup>256</sup>. Ostatecznie dyskusja między obu filozofami wydaje się krzepnąć w obrębie stanowisk, które dobrze streszcza Henri Thielemans, podkreślając, że

<sup>253</sup> Por. J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective...*, s. 86–87.

<sup>254</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>255</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *Comptes-rendus*. „Bulletin thomiste” 1928, année 5, nr 1, s. 232.

<sup>256</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *J. Maréchal S.J., „Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?”*. „Bulletin thomiste” 1930, année 7, nr 2, s. 35.



au litige  
 moyennant quelque chose de certain, qui n'intervient pas le point, mais  
 une certaine, glissante cela. la spécies, pour expliquer la causation "objective";  
 l'objet en soi est le principe de signification / la spécies est l'objet en soi  
 Mais ceci n'est encore qu'une notation logique, la constatation transcendante  
 n'est pas fonctionnelle. Je voudrais savoir comment la "forme alterée" peut  
 être immanente au sujet "et forme alterée"; comment elle est inter-  
 médiale au sens de M. Martin.  
 D'abord, personne ne peut je pense, que la causalité, exercée par  
 l'objet en soi, soit la cause extérieure de la forme immanente (spécies), une  
 sorte d'indice inter- extérieure, une sorte de la forme immanente de la spécies  
 rapport à l'objet en soi de la cause extérieure de la spécies, qu'est la forme immanente  
 au sujet, demeure relative  
 à l'objet, la raison doit en être la nature même de la relation  
 contrastée entre la spécies et le sujet (rapport qui dépendra, bilatérale-  
 ment, de l'objet - médiate - et du sujet).  
 Mais, il, pour expliquer la relativité de la "spécies", de l'objet qu'est  
 est "reçu" par le sujet? Si le sujet n'est pas pas, la spécies  
 déterminant, par son acte et son acte, détermination de sujet, comme une  
 "altération" telle que un patient, est, une fois subie, forme du patient et  
 rien que cela. Sans compter que ce qui est reçu par le patient, est la forme immanente  
 pour son matériau, est la forme immanente de la spécies qui est la forme immanente  
 Il faudrait donc revenir à une passivité d'un type supérieur à la passivité  
 à une passivité qui soit la limitation de la passivité de la spécies qui est la forme immanente  
 acte, de telle façon que la spécies, tout ensemble bilatérale, spécifique de la spécies  
 l'activité de la spécies, la forme immanente de la spécies qui est la forme immanente  
 : revenir à la spécies qui est la forme immanente de la spécies qui est la forme immanente

Fot. 8. Fragment brudnopisu listu Josepha Maréchala do Marie-Dominique'a Rolanda-land-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5. KADOC, VII-80, boîte 15.

[illegible]



Mon Révérend Père,

Je vous suis bien reconnaissant d'avoir pris la peine de me préciser aussi clairement le sens et les raisons de votre position. Me voici assuré maintenant d'avoir donné de votre pensée, dans mon c.r., une traduction assez fidèle. Je puis me contenter, il me semble, d'y introduire une ou deux phrases pour nuancer ma critique et ne pas donner à entendre que vous ne reconnaissez aucun rôle à la "species" dans l'objectivation. Pour le reste, si vous estimez, lorsque vous lirez la recension du Bulletin thomiste, que je n'ai pas rejoint encore assez exactement votre point de vue, ce vous sera peut-être une occasion de compléter votre pensée dans le sens indiqué par votre lettre. Je pense surtout à ce que vous me dites concernant les rapports de l'intellect "ut res" et de l'intellect "ut formaliter cognoscitivus". Là sans doute en effet est le point délicat.

En attendant laissez-moi vous remercier d'avoir si vivement et si délicatement saisi la toute franche et cordiale sympathie avec laquelle je vous avais écrit, et dont j'ai plaisir à renouveler l'expression respectueuse

fm. D. Roland-Gosselin, O.P.

Fot. 9. List Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin do Josepha Maréchala z 28 listopada 1926 roku, zamieszczony w *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.

Roland-Gosselin zarzuca Maréchalowi wyjaśnianie „funkcji intencjonalnej za pomocą funkcji ontologicznej, poznania przez dążenie”<sup>257</sup>, podczas gdy Maréchal, we własnym przekonaniu, tłumaczy nie „poznanie przez dążenie, lecz zdecydowanie bardziej skromnie: osobliwość poznania dyskursywnego za pomocą działania owego »wrodzonego chcenia«, które według Tomasza wynosi wszelką władzę, również spekulatywną, ku doskonałości jej natury”<sup>258</sup>. Jakie są tego konsekwencje? Przede wszystkim, jak podkreśla sam Maréchal, „właściwy cel władzy mierzy się przedmiotem formalnym tej władzy. Otóż całkowity przedmiot formalny intelektu, *ens qua ens* [czyli ten adekwatny, którego zakres wyznaczają intelektowi pierwsze inteligibilia – A.R.B.], [...] musi się równać, jako cel obiektywny, z inteligibilną pełnią bytu, której posiadanie byłoby, w sensie ścisłym, najwyższą doskonałością, ostatecznym celem subiektywnym intelektu”<sup>259</sup>. Owa pełnia bytu jest więc ostatecznym celem, do którego dąży intelekt, obiektywizując w ramach tego dążenia swe cele cząstkowe. „Jako że aktywność – pisze Maréchal – uchwytuje swe cele cząstkowe jedynie dzięki samej mocy swego dążenia do ostatecznego celu, intelekt uchwytuje inteligibilności cząstkowe tylko w samej mocy dążenia do posiadania doskonałej inteligibilności”<sup>260</sup> – jako pełni bytu właśnie. Jaki typ relacji zawiązuje się zatem między intelektem a konkretnym, jednostkowym bytem, ujętym w ramach intelektualnego dążenia do owej inteligibilnej pełni? Maréchal stwierdza to wyraźnie: „Pierwsza relacja między bytem a intelektem polega więc na korespondencji między bytem i intelektem; ta korespondencja jest nazywana *zgodnością rzeczy i intelektu* (*adaequatio rei et intellectus*) i konstytuuje formalnie istotę *prawdy* (*ratio veri*)”<sup>261</sup>. Co więcej, belgijski jezuita precyzuje również terminy owej relacji: jest to „zgodność ustalona między umysłem przyjmującym *species* i »rzeczą« lub realnością w sobie”<sup>262</sup>, do której oczywiście umysł, czy też mówiąc precyzyjniej, intelekt możliwościowy, nie sięga bezpośrednio, lecz na drodze *conversio ad phantasmata* – zwracając się ku wyobrażeniu. W przeciwieństwie jednak do pierwszego zwrotu intelektu czynnego ku wyobrażeniu, ten nie jest abstrahujący i konstytuujący *species*, lecz ujawnia zgodność, czyli relację prawdy; w ramach dynamicznego dążenia intelektu możliwościowego ku inteligibilnemu posiadaniu pełni bytu (cel ostateczny) intencjonalnie relatywizuje zasymilowaną *species* (niejako przez wyobrażenie) do ontologicznej podstawy owego wyobrażenia. Jest to oczywiście podsta-

<sup>257</sup> H. Thielemans: *Exposé et résumé du dynamisme intellectuel*, s. 8. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>258</sup> Ibidem.

<sup>259</sup> J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 153.

<sup>260</sup> Ibidem.

<sup>261</sup> Ibidem, s. 172–173.

<sup>262</sup> Ibidem, s. 173.

wa przedzałożona w formalnym przedmiocie zmysłów i w pewnym sensie wymagana jako obiektywizujące dopełnienie *species* (cel cząstkowy, szczegółowy, pośredni) przez wieńczące jej uniwersalizację, transcendentale uwarunkowania (pierwsze inteligibilia intelektu czynnego). W taki też sposób powraca Maréchal do wyartykułowanej wcześniej, przy okazji refleksji nad ogólną ontologią poznania, koncepcji prawdy logicznej, czyli obiektywizującego odniesienia między intelektem a przedmiotem poznania<sup>263</sup>. Tym razem jednak precyzuje już dokładnie, w świetle koncepcji dynamicznej celowości intelektu, jaka jest natura owego odniesienia oraz jak prezentują się jego terminy – zasymilowana w intelekcie możnościowym *species* oraz realność, do której zostaje dynamicznie odniesiona.

Z Maréchalowskiej precyzacji natury prawdy logicznej jednoznacznie wynika, że to uświadomienie sobie przez intelekt przeżytego stosunku prawdy rodzi poznanie obiektywne – uświadomienie (*cognitio*), które wyrażając się w „słowie umysłowym” (we właściwej ekspresji obiektywności poznania), nie jest przyczyną, lecz właśnie przejawem prawdy logicznej<sup>264</sup>. Wiąże się to z faktem, że, jak podkreśla Maréchal, „nasza duchowa aktywność, przechodząc od aktu pierwszego [czyli od aktualizacji intelektu możnościowego przez *species* – A.R.B.] do aktu drugiego [czyli samego aktywnego dynamizmu intelektu fundującego relację zgodności *species* z rzeczą – A.R.B.], jest jako taka przedmiotem bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego; nasz umysł ma realnie świadomość [...] siebie jako zdobywczego dążenia”<sup>265</sup> do ostatecznego celu. Początek owego dążenia – choć można tu mówić o początku bardziej w sensie logicznym niż czasowym – jako moment inicjujący zwrot *species* ku realnej podstawie, oznacza więc, w gruncie rzeczy, wprowadzenie owej *species* w światło świadomości jako zrelatywizowanej do konkretnej rzeczy (konkretnej, ale ostatecznie ujmowanej już nie jako samo tylko wyobrażenie, lecz jako realny byt, czyli w całokształcie jego uwarunkowań). Tak zrelatywizowana, wkracza *species* w jasną świadomość nie w sposób izolowany, sama w sobie, jako abstrakcyjna forma, stanowiąca wyłącznie dyspozycję ku obiektywizacji, lecz jako dyspozycja realizowana w ukierunkowaniu na realny konkret – innymi słowy, jako *pojęcie*. Taka interpretacja wydaje się najpełniej oddawać Maréchalowskie rozumienie natury pojęcia, choć sam belgijski jezuita nie troszczy się zbytnio o precyzyjne wskazanie różnicy między pojęciem a *species*, co rodzi czasem wrażenie, że obu terminów używa zamiennie. Taki zresztą zarzut sformułował pod jego adresem François-Xavier Maquart – zarzut, który Maréchal, przytaczając słowa swego adwersarza, skwitował w taki oto, ironiczny sposób: „Maquart –

<sup>263</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 78, przypis 1.

<sup>264</sup> Por.: J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 172–173; Idem: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective...*, s. 82–83.

<sup>265</sup> J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective...*, s. 95.



on sam – nalega: [intelekt czynny] abstrahuje ze zmysłowości wyłącznie *species intelligibile*, a nie *pojęcia* [wielkie dzięki za powiadomienie mnie o tym!]”<sup>266</sup>. Trzeba jednak oddać, mimo wszystko, pewną sprawiedliwość Maquartowi. Choć bowiem irytacja Maréchala jest o tyle zrozumiała, o ile w publikacjach na temat swej filozofii, autorstwa profesora Wyższego Seminarium w Reims, permanentnie natrafia na rozmaite przeinaczenia i interpretacyjne spłaszczenia przyjętych w niej rozstrzygnięć, to jednak rację ma Maquart, gdy stwierdza: „[...] te wersy, które prowadzą nas od pojęcia [...] do *species intelligibile* [...], są dość trudne do zrozumienia”<sup>267</sup>, a niejednokrotnie mogą sugerować synonimiczne użycie obu terminów. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy Maréchal pisze o pojęciu, że jako uświadomione, nie wystarcza samo sobie i pozostaje w koniecznym stosunku do konkretnego obrazu, a jednocześnie (dwa akapity dalej) utrzymuje, że to właśnie *species* zostaje wprowadzona w obiektywną świadomość, gdy władza intelektualna do takiego konkretnego obrazu ją odnosi<sup>268</sup>. Nie jest jednak prawdziwe stwierdzenie Maquarta, że Maréchal myli pojęcie ze *species*<sup>269</sup>. Belgijski jezuita proponuje bowiem pewne rozróżnienie, które w jego koncepcji staje się zrozumiałe dopiero w perspektywie obiektywizujących właściwości intelektualnego dynamizmu. Píše mianowicie: „Subiektywna jedność *species* przekłada się w obiektywną jedność pojęcia”<sup>270</sup>. Jak to rozumieć? Otóż, jeżeli *spekulatywna jedność bytu*, jako uniwersalna zasada unifikacji funduje najwyższą uniwersalną jedność *species*, to jedność ta, rozpatrywana z perspektywy *species* samej w sobie, pozostaje wciąż subiektywna. Dopiero ujęta z perspektywy *species*, zasymilowanej przez celowościowy dynamizm intelektu możliwościowego, obiektywizuje się w świadomości – wtedy wszakże, już jako jedność pojęcia. Mówiąc inaczej, „pojęciowe przedstawienie [a więc to, co udostępnia się intelektowi możliwościowemu jako efekt uniwersalizującej abstrakcji – A.R.B.] ma zatem wartość abstrakcyjnej formy”<sup>271</sup>, czyli *species*, ponieważ, co podkreśla Maréchal, „nasze pojęcia [...] mogą być tylko abstrakcyjne i uniwersalizujące”<sup>272</sup>; jak już jednak wspomniano, te same pojęcia pozostają „w koniecznym stosunku do konkretnego obra-

<sup>266</sup> J. Maréchal: *Ut suus veritati sit locus. Réplique à M. l'abbé Maquart*. „Revue de Philosophie” [nowa seria] 1930, t. 1, s. 285.

<sup>267</sup> F.-X. Maquart: *L'Espèce intelligible...*, s. 592.

<sup>268</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 216–217. Podobnie w sytuacji, gdy z jednej strony podkreśla Maréchal uniwersalność *species* (por. ibidem, s. 218), z drugiej natomiast stwierdza, że uniwersalne jest każde bezpośrednie pojęcie. Por. ibidem, s. 228.

<sup>269</sup> Por. F.-X. Maquart: *L'Espèce intelligible...*, s. 588, przypis 5.

<sup>270</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 297.

<sup>271</sup> Ibidem, s. 230. Jeśli chodzi o rozumienie samego konceptualnego przedstawienia, por. ibidem, s. 229–230.

<sup>272</sup> Ibidem, s. 228.

zu”<sup>273</sup> czy wyobrażenia. Wydaje się więc, że, w rozumieniu Maréchala, pojęcie jawi się jako *species*, ale *species* uświadamiana i obiektywizowana, a zatem nie sama w sobie, lecz już wtórnie zrelatywizowana do wyobrażenia dzięki dynamicznej celowości intelektu. Tożsamość między nimi zachodzi w takim stopniu, w jakim konceptualizujący *species*, pierwszy moment jej wtórnej relatywizacji jest jednocześnie ostatecznym momentem jej abstrakcji. O tyle się różnią, o ile *species*, jako dyspozycja do obiektywizacji, rozpatrywana jest z perspektywy kresu aktywności intelektu czynnego, pojęcie natomiast – z perspektywy początku aktywności intelektu możliwościowego. Okazuje się jednak, że tak poczynione rozróżnienie ma swe istotne konsekwencje. Konceptualizacja *species* bowiem, dokonująca się dzięki dynamicznej celowości intelektu, zachodzić będzie niejako w ramach jej relacji zgodności z konkretną realnością, a zatem w obrębie stosunku prawdy, który najwłaściwszy wyraz znajduje w sądzie. Ujmując rzecz dokładniej, owa konceptualizacja, jak chce tego Maréchal, wiązać się będzie z podstawową, syntetyczną funkcją sądu – tak zwaną *syntezą konkretyzującą* – tak bowiem ostatecznie określi Maréchal owo *conversio ad phantasmata*, rozpatrywane jako wtórna relatywizacja *species* do materialnej podstawy<sup>274</sup>. Z tej perspektywy rację ma Édouard Dirven, kiedy stwierdza: „Aby przejść od wyobrażenia do pojęcia [...], konieczna jest jednoczesna obecność dwóch właściwości: po pierwsze, *species* musi zostać oderwana od wszelkiej podstawy szczegółowej, właściwej wyobrażeniu, i zintegrowana w funkcji uniwersalizującej; po drugie, musi pozostawać powiązana w pewien sposób ze zjednoczoną materialnością. Pierwsza operacja dokonuje się wskutek działania intelektu na wyobrażenie. Druga – dzięki syntezie konkretyzującej”<sup>275</sup>. Zrozumienie natury owej syntezy wymaga już jednak nie tylko analizy samych terminów sądu, lecz także analizy jego formy.

<sup>273</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>274</sup> W artykule *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* Maréchal, podsumowując swe stanowisko z *Zeszytu 5.*, stwierdza: „Nasze inteligibilne *species* są, w efekcie, formami wyabstrahowanymi z materii zmysłowej i przez to odindywidualizowanymi; przed osiągnięciem realności, w której się obiektywizują, muszą odnaleźć jedyną indywidualizację, która odpowiada ich naturze [...]. Przyjmują one ten rodzaj konkretnego »w sobie« dzięki ich powiązaniu z materialnym wyobrażeniem [...], »per conversionem ad phantasmata« [...]. Pokazaliśmy zresztą, jak ta konieczność cofnięcia się ku materialnemu obrazowi funduje syntetyczny sposób konkretyzacji, który w sądzie łączy podmiot i predykat”. J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective...*, s. 85.

<sup>275</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 221.

## 5.4. Poznanie obiektywne – analiza formy sądu

### 5.4.1. Forma syntetyczna sądu

#### 5.4.1.1. Synteza konkretyzująca

Studiując uważnie analizy, jakie prowadzi Maréchal w *Zeszytach* 5., nie trudno zauważyć, że o ile w części poświęconej badaniu terminów sądu posługuje się głównie słowem *species*, o tyle analizując formę sądu, używa zasadniczo słowa *pojęcie*. Jest to zrozumiałe, zważywszy na fakt, że, w jego przekonaniu, swoista krystalizacja pojęcia dokonuje się dzięki stanowiącej fundament sądu syntezie konkretyzującej. W ramach badania struktury owej syntezy precyzuje też Maréchal swe rozumienie pojęcia. Przede wszystkim jednak podkreśla: „Wyrażenie »syntetyczna forma sądu« [*forme synthétique du jugement*] oznaczać będzie, pod naszym piórem, operację *compositio et divisio*, o której mówią scholastycy, w takim stopniu, w jakim operacja ta grupuje terminy sądu w podmiot i predykat”<sup>276</sup>. Między owymi terminami bowiem zachodzi relacja, którą, jak twierdzi Maréchal, Tomasz z Akwinu oznacza za pomocą słowa *concretio*, mając na myśli fundamentalny rodzaj syntezy właściwej ludzkiemu intelektowi<sup>277</sup>. Czym zatem charakteryzuje się owa synteza i jak się prezentują w niej oba jej terminy? Otóż Maréchal zwraca najpierw uwagę na fakt, że same pojęcia, zaczynając przedstawiać w świadomości określone przedmioty, nie jawią się w niej jako coś homogenicznego, lecz właśnie jako produkt syntetyczny, to znaczy powiązanie abstrakcyjnej formy z pewną podstawą (*suppositum*)<sup>278</sup>. Fakt tego powiązania ujawniają odpowiadające pojęciu nazwy (nazwa konkretna, oznaczająca subsystujący przedmiot, i nazwa abstrakcyjna, oznaczająca istotną lub przypadłościową formę przedmiotu) w taki sposób, że pojęcie korespondujące z nazwą konkretną przedstawia konkretny przedmiot dzięki syntezie abstrakcyjnej formy z określonym *suppositum*; pojęcie korespondujące z nazwą abstrakcyjną takiego przedmiotu jeszcze nie przedstawia (jedy-

<sup>276</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 281.

<sup>277</sup> Por.: ibidem, s. 281–282; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 30, boîte 16.

<sup>278</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 283; A. Grégoire: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier 5 (résumé)...*, s. 34, boîte 15.

nie samą formę abstrakcyjną) – nie zsyntetyzowało bowiem swej formy z *suppositum* – w pewien wszakże sposób domaga się takiej syntezy, aby w dalszej kolejności móc się zobiektywizować (przyjąć w świadomości wartość przedmiotu)<sup>279</sup>. Ten sposób konkretyzacji jest, jak pisze Maréchal, „sposobem syntetycznym, właściwym *każdemu pojęciu* [...], całkowicie zdeterminowanemu jako przedstawienie przedmiotu [...]. Święty Tomasz – dodaje jednak belgijski jezuita – prezentuje nam ten [...] sposób konkretyzacji jako właściwy sposób syntetyczny sądu”<sup>280</sup>. Jak zatem w sądzie przejawiałyby się ślady owej konkretyzacji? Maréchal wskazuje następujące trzy przykłady, uwarunkowane trzema możliwymi, głównymi typami sądu, które wyróżnia: po pierwsze, *zwykły sąd kategoryczny* (na przykład: „Człowiek jest obdarzony zmysłowością”), w którym dwie różne formy (podmiot i predykat) odniesione są do jednego *suppositum*, ale nie w taki sam sposób – forma podmiotu (człowiek) jest przedzałożona jedynie jako wyróżniające *suppositum* określenie wstępne, natomiast forma predykatu (*obdarzony zmysłowością*) zostaje pozytywnie przypisana *suppositum* jako nowa determinacja i odgrywa w tej syntezie rolę kluczową; po drugie, *sąd tautologiczny* (na przykład: „Człowiek jest człowiekiem”), którego rozwinięta formuła przyjąłaby postać: „*Podmiot* (który jest człowiekiem) ma *formę* człowieczeństwa”, i który ujawniając tożsamość podmiotu i predykatu, odsłania zarazem, w takiej postaci, fundamentalną relację owej formy do *suppositum* (podmiotu); po trzecie, *zasada tożsamości* („Quod est, est”), jako pierwsza, leżąca u podstaw tautologii i wszystkich innych sądów zasada syntetyczna – zasada będąca, według Maréchala, racjonalną syntezą, która wyraża relację tożsamości zastosowaną do przedmiotu w ogóle, w takim sensie, że podmiot jako *suppositum* (*quod est*) zostaje obdarzony formą (*essendi*), ukazując ową syntetyczną relację niejako wzorcowo<sup>281</sup>.

Korzystając z tych ustaleń, Maréchal stwierdza: „Jako że wszystkie nasze sądy stosują się do fundamentalnego typu zasady tożsamości, wszystkie również, bez wyjątków, zawierają – tak jak ona – ową *syntezę*, którą św. Tomasz nazywa *concretio*. Jednak – pyta również Maréchal – [...] czy »sposób konkretyzujący« sądów wykazuje stałą dyspozycję naszych władz poznawczych?”<sup>282</sup>. Otóż belgijski jezuita daje wyraz przekonaniu, że tak właśnie jest, że intelekt ludzki nie może w naturalnym poznaniu działać inaczej, jak właśnie na sposób dokonującej się w ramach sądu konkretyzującej syntezy, ponieważ nie potrafi w jednym, intuicyj-

<sup>279</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 282–283.

<sup>280</sup> Ibidem, s. 283–284; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 35, boîte 15.

<sup>281</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 286; Idem: *Épistémologie...*, s. 40–41, boîte 16.

<sup>282</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 286–287.

nym ujęciu wyczerpać całej inteligibilności przedmiotu; aktualizuje się więc stopniowo, w kontakcie z materialnością, ujawniając strukturalny dualizm konkretyzacji<sup>283</sup>. „Wytworzona w intelekcie możnościowym, przy współudziale wyobrażenia *species* – pisze Maréchal – jest i może być tylko formą abstrakcyjną, zatem obiektywnie niezdeteterminowaną. Aby umysł uznał ją za realny lub możliwy przedmiot, należy najpierw wprowadzić ją z niezdeteterminowania, przedstawiając jako przywiązaną do zasady subsystencji [...], do *suppositum*, które nie będzie z nią identyczne, to znaczy [trzeba – A.R.B.] dokonać konkretyzującej syntezy formy i *suppositum* [...]. Gdzie go zatem szukać – pyta Maréchal – jeśli nie w terminie niższej relacji, którą abstrakcyjna forma – aby się obiektywizować – zawiązuje ponownie z wyobrażeniem”<sup>284</sup>, znajdując w nim jednostkową podstawę. Rozstrzygnięcia wymaga jednak kwestia natury owego *suppositum*, czy też mówiąc inaczej, określenia, z czym, w ramach wyobrażenia, musi dynamicznie syntetyzować się *species*, aby mogła, przez owo wyobrażenie, konkretyzować się w materii. Chodzi bowiem o to, że subsystencja, którą dzięki *conversio ad phantasmata* odnajduje uniwersalna i abstrakcyjna forma, nie może być samą materialnością, ale musi zostać powiązana z warunkami definiującymi indywidualność w przedmiocie zmysłowym (tak zwanymi *warunkami indywidualizującymi*); są one warunkami podatnymi na przyjęcie owej formy i Maréchal rozpoznaje w nich charakterystyczny dla wyobrażenia wymóg formalnych zde-terminowań ilościowych<sup>285</sup> (ten sam, do którego lgnie intelekt czynny, dokonując abstrakcji, a teraz – zwraca się *species* dynamizmem intelektu możnościowego). Stosunek *species* do wyobrażeniowego *suppositum* zostaje zatem, jak stwierdza Édouard Dirven, „naruszony przez materialność w sposób drugorzędny – dokładnie w takiej mierze, w jakiej jest to potrzebne, aby skonkretyzować przedstawienie w jedności liczbowej”<sup>286</sup>.

<sup>283</sup> Por. ibidem, s. 287–288.

<sup>284</sup> Ibidem, s. 288–289; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 38, boîte 15.

<sup>285</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 289–290.

<sup>286</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 221. Trzeba przypomnieć, że wymóg formalnych zde-terminowań ilościowych, jak powiedziano w części poświęconej analizie apriorycznego charakteru *sensibilia communia*, przekłada się także we wrażeniu na aprioryczny wymóg syntezy przestrzeni przez czas. Z tego względu Maréchal wskazuje również, jak z tej perspektywy przebiegałby proces konkretyzacji *species*. „Nasze sądy – pisze belgijski jezuita – nawiedzone są »sposobem czasowym«, to znaczy, że przedmiot syntetyczny [...] niesie zawsze relację do czasu minionego, obecnego i przyszłego. Występuje podwójny fundament czasowej formy naszych intelektualnych ujęć: jawi się on najpierw jako konsekwencja dyskursywnego sposobu naszego intelektu [...], a następnie – jako konsekwencja relacji, która wiąże wszystkie nasze przedstawienia intelektualne z czasowymi przedmiotami zmysłowości [...]. Rytm naszych intelektów zależy zatem [...] od własnego rytmu zmysłowości, to znaczy od czasu mierzonego w ilości [...]. Wszystkie nasze syntezy sądowe są odniesione do momentu lub momentów czasu [...]. To, co uniwersalne, jako takie abstrahuje od czasu, ale może być pro-



Chodzi oczywiście o przedstawienie pojęciowe, czy też konceptualne (reprezentatywną treść *species* – efekt uniwersalizującej abstrakcji)<sup>287</sup>, które – powiązane z formalnymi zdeterminowaniami ilościowymi wyobrażenia – tworzy syntetyczną lub, jak również często pisze Maréchal, fundamentalną jedność konkretyzacji<sup>288</sup>. „Fundamentalna jedność konkretyzacji – stwierdza belgijski jezuita – polegałaby zatem na ścisłej jedności materialnego *suppositum* z reprezentatywną formą”<sup>289</sup>. W takim też kształcie, jak stwierdza Maréchal, „synteza przez konkretyzację wyraża realnie samą strukturę naszych pojęć obiektywnych, odzwierciedloną w naszych sądach”<sup>290</sup>. Można jednak odnieść wrażenie, że stwierdzenie to, bardziej niż puentę, stanowi wyraźną artykulację niejasności narastających w trakcie analizy Maréchalowskiej koncepcji konkretyzacji. Nieuchronnie bowiem prowokuje pytanie o to, czym więc właściwie jest owa konkretyzująca synteza. Czy stanowi ona ostatecznie wewnętrzną strukturę sądu, czy też pojęcia? A może obu jednocześnie? Jeżeli zaś ta właśnie odpowiedź byłaby najbardziej zasadna, czy nie znaczy to, że struktura pojęcia wprost pokrywa się ze strukturą sądu? Takie rozwiązanie wydaje się jednak niezwykle kłopotliwe i z konieczności rodzi poważne interpretacyjne trudności. Maréchal jest, jak się wydaje, tego świadom, dlatego chcąc uniknąć narastających powikłań, precyzuje swe rozumienie konkretyzacji, zarówno w odniesieniu do pojęcia, jak i do sądu.

#### 5.4.1.2. Syntetyczna jedność konkretyzacji a obiektywna jedność apercepcji

Zaproponowane przez Maréchala rozumienie sposobu konkretyzacji *species*, który postrzega on jako „sposób syntetyczny, właściwy każdemu pojęciu”, a zarazem jako „właściwy sposób syntetyczny sądu”<sup>291</sup>, rodzi zasadnicze trudności. Z jednej strony pozwala co prawda precyzyjnie odróżnić *species* od pojęcia, które w przeciwieństwie do owej *species* – samej

---

jektowane w czas. W efekcie zostanie zastąpione w czasie – już nie jako powszechne, lecz jako konkretna subsystencja – za każdym razem, gdy nieuniknione *conversio ad phantasmata* odniesie to, co uniwersalne, do pojedynczego przedmiotu, z którego zostało wyabstrahowane”. J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 41–42, boite 16.

<sup>287</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 229–230.

<sup>288</sup> Por. ibidem, s. 297.

<sup>289</sup> Ibidem, s. 297; por. P. Dallery: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 65.

<sup>290</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 290; por. także P. Dallery: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 65.

<sup>291</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 283–284; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 35, boite 15.

w sobie, abstrakcyjnej formy, asymilowanej przez intelekt możnościowy jako dyspozycja ku obiektywizacji – stanowiłoby dyspozycję realizowaną, czyli uświadomioną, konkretyzującą syntezę abstrakcyjnej formy z formalnymi zdeterminowaniami ilościowymi *suppositum*; z drugiej jednak strony, jeżeli owa synteza byłaby jednocześnie właściwa sądom w takim sensie, że, jak twierdzi Maréchal, *suppositum*, pełniąc funkcję podmiotu, przyjmowałoby zdeterminowanie abstrakcyjnej formy (predykatu)<sup>292</sup>, to nasuwa się podejrzenie najzwyczajszego pomylenia pojęcia z sądem, konceptualizacji z asercją, porządku psychologicznego z porządkiem logicznym. Trudno oczywiście wyobrazić sobie, żeby Maréchal pozwolił uwikłać swą koncepcję w taki błąd. Jak zatem zamierza rozstrzygnąć powstałą trudność? Przede wszystkim odwołuje się najpierw do dwóch terminów, których używał Tomasz z Akwinu na określenie prostego pojęcia i sądu – odpowiednio: *incomplexum* lub *terminus incomplexus* oraz *complexum* (*terminus complexus*)<sup>293</sup>. W tym kontekście po raz kolejny stwierdza, że *terminus incomplexus* – na przykład „człowiek” – jeżeli rozważyć jego cechy konstytutywne, nie jest pojęciem homogenicznym, ale „może przedstawiać w swej wewnętrznej strukturze wszelką komplikację, jaką tylko się chce, z zastrzeżeniem że nie jest ani afirmowany, ani negowany”<sup>294</sup>. Jak miałyby owa komplikacja wyglądać? Maréchal podaje przykład: „Człowiek pojmowany jako zwierzę rozumne”<sup>295</sup>. Tak zbudowane wyrażenie, mimo że nie jest sądem, w pewien sposób odzwierciedla jego strukturę – niejako ma w sobie zrelacjonowany aspekt podmiotowy i predykatywny według zachodzącej w sądzie konkretyzującej syntezy, lecz bez otwartego przyjmowania właściwej sądowi formy. Jeżeli odnieść ten przykład do wyróżnionych przez Maréchala trzech typów sądów (kategoryczny, tautologiczny, zasada tożsamości), trzeba by uznać, że w każdym z nich podmiot i predykat, zanim *explicite* wyartykułowana zostanie ich współprzynależność na poziomie owego *complexum*, relacjonują się do siebie *implicite* w ramach *incomplexum* jeszcze nie jako samodzielne terminy sądu, lecz jako elementy krystalizującej samo pojęcie sądowej syntezy konkretyzującej. I tak, jeśli chodzi o sąd kategoryczny, zanim jego syntetyczna struktura ujawnia się otwarcie, na przykład w przywoływanym zdaniu: „Człowiek jest obdarzony zmysłowością”, kształtuje się najpierw na poziomie pojęcia i ukazuje na przykład w takiej oto wypowiedzi: „Człowiek obdarzony zmysłowością”. Podobnie ma się sprawa w przypadku sądu tautologicznego, w którym strukturę zdania „Człowiek jest

<sup>292</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 286.

<sup>293</sup> Por.: ibidem, s. 299; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 44, boîte 16.

<sup>294</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 300. Por.: ibidem, s. 301; A. Grégoire: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 38, boîte 15.

<sup>295</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 301.

człowiekiem” sygnalizowałoby uprzednio pojęcie, wyrażone jako „Człowiek mający człowieczeństwo”, a nawet, jak można przypuszczać, w przypadku samej zasady tożsamości, której „To, co jest, jest” zapowiadałoby się jakoś w pojęciu oddanym na przykład przez „To, co jest będące”. W ten sposób to, co w pełni wyraża wykończona formuła sądu, przedstawia się w pewien sposób i zapowiada się już w syntezie konkretyzującej, ale w syntezie rozumianej nie jako etap poprzedzający sąd, lecz jako etap formowania się samego sądu. Maréchal podkreśla to bardzo wyraźnie, widząc w owym konstytutywnym dla pojęcia, konkretyzującym zrelatywizowaniu abstrakcyjnej formy do *suppositum* przejaw aktywności tego samego intelektualnego dynamizmu, który zmierzając do swego ostatecznego celu, dąży jednocześnie stopniowo do obiektywizacji przyjętej w intelekcie możliwościowym inteligibilnej treści<sup>296</sup>. Owa treść najpierw więc się konceptualizuje, w ramach sądu, w syntezie konkretyzującej, a dopiero w następnej kolejności obiektywizuje się w pełnej wypowiedzi sądowej, czy też – zgodnie ze scholastycznym określeniem, którego używa również Maréchal – w słowie umysłowym (*verbe mental*)<sup>297</sup>. Jest tak dlatego, że, jak podkreśla belgijski jezuita, „nasz intelekt, jak każdy czynnik, który musi zostać sprowadzony z możliwości do aktu, osiąga swą doskonałą aktualizację obiektywną tylko sukcesywnie; każdy etap dodaje do poprzedniego nowe determinacje i sprawuje w pewien sposób funkcję aktu lub formy względem stanów niższych, nieokreślonych lub mniej określonych”<sup>298</sup>. Jaka zatem różnica zachodzi w sądzie między poziomem syntezy konkretyzującej (pojęcia) a poziomem słowa umysłowego, na którym sądowa synteza jawi się już w pełnej postaci? Przede wszystkim, jak podkreśla Maréchal, osiągnięta na poziomie pojęcia fundamentalna *vel* syntetyczna jedność konkretyzacji czy też, jak pisze również w innym miejscu, „czysta jedność konkretyzacji [*unité pure de concretion*] nie wznosi się ponad abstrakcyjną jedność liczbową”<sup>299</sup>. Jest to zrozumiałe, jeśli zważyć na fakt, że stanowi ona syntezę abstrakcyjnej formy z *suppositum* formalnych zdeterminowań ilościowych wyobrażenia. „Jest pewne – dodaje Maréchal – [...] że do tego ogranicza się bezpośrednio »reprezen-

<sup>296</sup> Por. J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective...*, s. 85, 87–88.

<sup>297</sup> Maréchal w następujący sposób określa naturę owego słowa umysłowego: „Tomiści nauczają jednomyślnie, że intelekt poznaje przedmiot jako przedmiot w słowie umysłowym – końcowym wyrazie intelektualnego aktu. [To – A.R.B.] słowo, samo w sobie, [...] jest albo »definicją« (to znaczy w pierwotnych apercpcjach wirtualnym sądem realnym według istoty), albo sądem wyraźnie sformułowanym [...]. Dzięki sądowi, który zawiera – sądowi będącemu jedynym świadomym wyrazem ukrytej *prawdy* [*verum*] – »słowo umysłowe« może oznaczać przedmiot”. Ibidem, s. 83; por. także J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 157.

<sup>298</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 287.

<sup>299</sup> Ibidem, s. 298.

tatywna« treść naszych pojęć; ale jest również pewne, że w taki czy inny sposób nasz intelekt przekracza te ograniczenia i dołącza do swej dziedziny całe pole, które oddziela byt ograniczony ilościowo od bytu prostego i czystego, bez jakiegokolwiek ograniczenia. [...] przedmiot *totalny* naszego intelektu przekracza zatem przedmiot naszych przedstawień”<sup>300</sup>. Mówiąc inaczej, dzięki syntezie konkretyzującej *species* jako pojęcie może się reprezentować w świadomości, jednak nie obiektywizuje się w niej jeszcze; nie sięga do poziomu *obiektywnej jedności apercpcji* (nie należy jej mylić z apercpcją abstrakcyjną) – najwyższej formy sądu, w którym już jako pojęcie obiektywne wyraża się w przekraczającym wcześniejsze ograniczenia odniesieniu do rzeczy samej w sobie<sup>301</sup>. „Nie wystarczy zatem – pisze Maréchal – aby poznawać »obiektywnie«, mieć formę przedmiotu; trzeba ją postrzegać w relacji, która ją oddziela od podmiotu [a tego sama synteza konkretyzująca nie zdoła zapewnić; zapewnia to natomiast wykończona formuła sądu, ujawniając *expressis verbis* relatywizację wewnętrznej treści pojęcia – A.R.B.]. Ta »obiektywizująca« relacja nie jest czymś innym niż samą relacją »prawdy logicznej«, która odnosi do porządku *bytu* lub *realności* (»ad rem«) reprezentowaną formę”<sup>302</sup>. I rzeczywiście, belgijski jezuita podkreśla, że wykrystalizowane dzięki konkretyzującej syntezie proste pojęcie (*terminus incomplexus*) nie podpada pod kategorię prawdy bądź fałszu lub też, mówiąc inaczej, tylko w pewnym stopniu (pasywnie i nieświadomie), jako *simplex apprehensio*, odzwierciedla ją w swej wewnętrznej strukturze<sup>303</sup>; może jednak uczestniczyć w stosunku prawdy logicznej, na miarę partycypacji w konstrukcji sądu, ze względu na fakt, że „wytwarza się najpierw w łonie samego sądu; wyłania się tylko przy okazji konkretnego przedmiotu, do którego, *explicite* lub *implicite* [...], odnosimy [je – A.R.B.] zarazem w najbardziej podstawowym sądzie realnym”<sup>304</sup>. Skoro zatem, jak twierdzi Maréchal, obiektywna jedność apercpcji przekracza syntetyczną jedność konkretyzacji, to „jaką funkcję psychologiczną – pyta – trzeba dołączyć do »syntezy konkretyzującej«, aby wynieść sąd do poziomu obiektywnej apercpcji? Tym naddatkiem – odpowiada – [...] może być tylko *afirmacja*”<sup>305</sup>.

<sup>300</sup> Ibidem, s. 298; por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 91.

<sup>301</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 299. Podkreśla to również Édouard Dirven, pisząc: „Nawet przyjmując syntezę konkretyzującą, nie przekraczamy jeszcze, według św. Tomasza i Maréchala, reprezentatywnej funkcji pojęcia”. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 213.

<sup>302</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 298.

<sup>303</sup> Por.: ibidem, s. 301–302; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 44, boîte 16.

<sup>304</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 302.

<sup>305</sup> Ibidem, s. 299.

## 5.4.2. Forma obiektywizująca sądu

### 5.4.2.1. Natura afirmacji

Jeżeli uznać, że idea dynamicznej celowości intelektu stanowi samo serce Maréchalowskiej metafizyki podmiotu poznającego, to bez wątpienia żywotny rytm, wedle którego serce to pracuje, wyznacza, w zamyśle belgijskiego jezuita, koncepcja afirmacji, wprowadzona przezeń w *Zeszytach* 5., jako centralny moment analizy struktury sądu. Podobnie jak w wypadku samego intelektualnego dynamizmu, także tym razem Maréchal przywołuje, rozwija, a następnie systematyzuje te aspekty rozumienia afirmacji, które występowały w jego filozoficznej działalności już wcześniej, w okresie poprzedzającym prace nad *Punktem wyjścia metafizyki*. Chodzi tu jednak nie tylko o akcentowanie kluczowej roli afirmacji w poznawczym ujęciu realności przedmiotu – roli postrzeganej już w artykule *À propos du sentiment de présence...* jako owoc aktywnego zorientowania sądzącego intelektu na swój pozasubiektywny cel<sup>306</sup> – lecz także o kwestię obecnego w każdym akcie afirmacji ukrytego odniesienia do Boga, które warunkuje możliwość wszelkiego poznania obiektywnego. Kwestia ta – ściśle powiązana z koncepcją dynamicznej celowości intelektu – inspirowała Maréchala już u początków jego filozoficznej działalności, między innymi jako skutek kontaktu z myślą Auguste’a J.A. Gratry’ego<sup>307</sup>, a następnie dyskretnie towarzyszyła belgijskiemu jezuitce praktycznie w całym późniejszym okresie, wpływając zarówno na jego rozumienie filozofii katolickiej, jak i – w czasie bezpośrednio poprzedzającym prace nad *Punktem wyjścia metafizyki* – rysując się w tle jego analiz Kantowskiego agnostycyzmu<sup>308</sup>. I właśnie ona, jak się wkrótce okaże, stanowić będzie apogeum Maréchalowskich badań metafizycznych. Najpierw jednak belgijski jezuita skoncentruje się na obiektywizującej funkcji afirmacji w sądzie. Jak bowiem zauważa Georges Van Riet, w koncepcji Maréchala „afirmacja stanowi istotny element sądu, gdyż z dokonanej syntezy czyni prawdziwy »przedmiot«; wyposaża ją w prawdę, odnosząc do bytowego absolutu (*ad rem*). Afirmacja jest absolutną obiektywizacją subiektywnej formy, przekształca ją w »przedmiot ontologiczny«, we »w sobie«<sup>309</sup>. Podkreśla to również René Kremer, stwierdzając, że „przed wszystkim musi zostać zaznaczony fakt afirmacji – jego konieczność dla poznania ludz-

<sup>306</sup> Por. A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1939, t. 66, s. 717.

<sup>307</sup> Por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 212.

<sup>308</sup> Por. J. Maréchal: *Jugement „scolastique” concernant la racine de l’agnosticisme kantien* (Romiley, 1914). In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 278.

<sup>309</sup> G. Van Riet: *L’Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 290.



kiego; można go związać z ogólnymi cechami natury ludzkiej i znaleźć jego punkt oparcia w przedmiocie”<sup>310</sup>. Z kolei Édouard Dirven, opisując wagę afirmacji w koncepcji Maréchala, koncentruje się przede wszystkim na jej powiązaniu z aktywnością intelektu. „Prawda – pisze – wiąże się formalnie nie z konceptualną ekspresj , lecz z [...] aktywnością intelektualną. Ta [natomiast – A.R.B.] przekracza kadry subiektywnej immanencji, aby odnieść do przedmiotu treść konceptualnego przedstawienia [...]. Maréchal nazywa ją krótko – afirmacj . Ona [...] przydaje sądowi wartości obiektywizującej [...]. Rozumie się – dodaje Dirven –  e owa afirmacja [...] ma kapitalną wagę dla teorii Maréchala. Otóż ponad wszelką wątpliwość była obecna w całej ewolucji, w całej genezie naszego poznania; d wigala rzeczywienie cały ci  zar prawdy, zawarty *implicite* w każdym świadomym elemencie. Była si l  stymulującą, immanentnym początkiem i celowościowym dynamizmem. Stwierdziliśmy jej podnoszącą obecność [sięgającą – A.R.B.] a  po zupełnie początkowe wymogi zmysłowości – po wrażenie domagające się podszewki niematerialnej receptywności, aby mogło zosta  zintegrowane w świadomości. Począwszy od tego momentu, [afirmacja – A.R.B.] nigdy nie przestała być obecna, ale podtrzymywała wszystko dynamizmem i spontanicznym impulsem, działającym przez intelekt czynny. Wreszcie – konkluduje Dirven – udziela [afirmacja – A.R.B.] po ci u relacji opozycji, która naznacza je cech  bytu, lub lepiej – która wi  ze je z istnieniem”<sup>311</sup>.

Jak zatem natura afirmacji prezentuje się w zamyśle samego Maréchala? Otóż belgijski jezuita zwraca najpierw uwagę na fakt, że synteza konkretyzującą, wi  z c abstrakcyjną form  *species* z formalnymi zdeterminowaniami ilościowymi wrażenia, przedstawia *de facto* abstrakcyjną jedność liczbową – czystą jedność konkretyzacji<sup>312</sup> – i jako taka przypomina syntez  zachodzącą w Kantowskiej koncepcji sądu. „*Krytyka czystego rozumu* – pisze Maréchal – czyni zasadniczo z sądu »syntez « pod egidą wyższego typu formalnej jedności świadomości. *Afirmacja (realność)* i *negacja* stanowi  jedynie »kategorie« – możemy powiedzieć: formalne sposoby *a priori* syntezy konkretyzującej. Czytając powierzchownie  w. Tomasza – dodaje Maréchal – można by s dzi , że antycypatywnie wyznawa  on ten punkt widzenia. W efekcie, wyrażenia »compositio et divisio« – na oznaczenie sądów twierdzących [*affirmatifs*] i przeczących [*négatifs*] – [...] wydają się umieszcza  sąd w perspektywie jedności formalnej i charakteryzowa  go wy cznie przez pryzmat różnych rodzajów *syntezy* lub *roz czno ci* obu jego terminów. Przyglądając się temu bliżej, stwierdza się jednak, że *compositio et divisio* oznacza zarazem dwa proce-

<sup>310</sup> R. Kremer: *Bulletin d' pist mologie*. „Revue N o-Scholastique de philosophie” 1927, nr 29, s. 478.

<sup>311</sup>  . Dirven: *De la forme   l'acte...*, s. 223–224.

<sup>312</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 298.

sy, które trzeba rozróżnić: jeden z nich odpowiada zasadniczo syntezie Kantowskiej, drugi – znacznie ją przekracza”<sup>313</sup>. W tych procesach Maréchal widzi, odpowiednio, konkretyzację i afirmację, utrzymując, że Kantowska koncepcja sądu nie wykracza w pewnym sensie poza poziom syntezy konkretyzującej. Jak to tłumaczy? Otóż przede wszystkim wyciąga najpierw wnioski z ustaleń, które w *Zeszytcie 3*. poczynił w odniesieniu do Kantowskiego rozumienia sądów syntetycznych *a priori*, pisząc: „Poznanie obiektywne dokonuje się, za pośrednictwem pojęć, w sądach syntetycznych *a priori*. [...] według Kanta, sąd syntetyczny *a priori* jest przede wszystkim i ściśle rzecz ujmując, bezpośrednią świadomością »przedmiotu«, której nabieramy w aperceptywnej syntezie fenomenów [...]. Jednak całościowa synteza aperceptywna przedstawia kompleksowe rusztowanie warunków formalnych dostępnych analizie transcendentальной; pod syntezą całościową manifestują się syntezy częściowe i drugorzędne, które zamiast zupełnego przedmiotu wyrażają tylko dzięki abstrakcji  *pewne »wewnętrzne warunki możliwości« »przedmiotów«*”<sup>314</sup>. Nie zapewniają zatem poznania przedmiotu jako takiego. Zdaniem Maréchala, dzieje się tak dlatego, że Kant utożsamia funkcję obiektywną pojęcia z jego funkcją reprezentatywną<sup>315</sup>. „Błędem Kanta, powtórzmy to – przypomina belgijski jezuita – nie jest głoszenie ścisłego ograniczenia kategorii schematami, lecz niedostrzeżenie, że pojęcia mogłyby *oznaczać obiektywnie* coś innego niż przedmiot, który reprezentują bezpośrednio, wedle schematów”<sup>316</sup>. Zdaniem Maréchala, powód takiego stanu rzeczy tkwi oczywiście w krytykowanej już w *Zeszytcie 3*. głównej przyczynie agnostycyzmu filozofii Kanta – zapoznaniu przezeń dynamicznej funkcji intelektu, którego celowościowe zorientowanie ma moc zwrócić pojęcie ku jego pozareprezentatywnej podstawie. W efekcie statyczny charakter Kantowskiego rozumienia apriorycznej syntezy powoduje, że „spontanizność naszego intelektu jest spontaniznością czystej formy syntezy, a obiektywna jedność naszego rozumienia nie różni się w głębi od [...] »ens principium numeri«”<sup>317</sup> – jedności bytu ilościowego, spełniającej warunki niezdeterminowanej jedności liczbowej. Jest to więc poziom syntezy konkretyzującej, a synteza ta, jak pisze Édouard Dirven, „nie wystarcza, aby wyjaśnić funkcję obiektywną pojęcia. Albowiem pojęcie musi nie tylko przedstawiać uniwersalną treść [...] – ono musi odnosić się w sposób wyraźny do przedmiotu, musi oznaczać zjednoczenie przedmiotu i podmiotu *w opozycji*. Samo do tego nie wystarczy; wyizolowane – jest tylko przedstawieniem, niesie

<sup>313</sup> Ibidem, s. 299–300.

<sup>314</sup> J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 3: *La critique de Kant*. Paris–Bruxelles 1944, s. 185–186.

<sup>315</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 221.

<sup>316</sup> Ibidem, s. 235, przypis 1.

<sup>317</sup> Ibidem, s. 227.

w sobie zatem znamię konkretyzacji, to znaczy swego źródła i swej relacji do wyobrażenia, jednak nie jest związane z realnością, z bytem”<sup>318</sup>. Stąd, jak podkreśla Juliette Borboux, kluczowa rola afirmacji, która, w przekonaniu Maréchala, utwierdza przedmiot w realności, ujmując go jako podporządkowany cel w dążeniu do celu ostatecznego”<sup>319</sup>.

Tłumacząc naturę zachodzącej w sądzie afirmacji, Maréchal podkreśla więc: „Jest dla nas [...] coraz bardziej oczywiste, że afirmacja sądowa nie pokrywa się z pasywną jednością świadomości – z syntezą konkretyzującą rozważaną *in facto esse*”<sup>320</sup>, lecz wyraża się w słowie umysłowym – pełnej wypowiedzi sądowej<sup>321</sup>, w której strukturalne elementy sądu (podmiot i predykat) zostają względem siebie otwarcie zrelacjonowane; przyznaje w ten sposób już zsyntetyzowanej treści myślenia wyższą determinację, sytuując ją jako przedmiot wobec podmiotu i ujawniając tym samym dynamiczne, obiektywizujące nastawienie podmiotu, dzięki któremu własna aktywność sądu może się przedłużać poza granice samego podmiotu, w stronę bytowego absolutu (*ad rem*)<sup>322</sup>. W taki właśnie sposób dochodzi Maréchal do owego zapowiadanego wielokrotnie punktu krytycznego, w którym próbuje przekroczyć impas agnostycznych rozstrzygnięć Kanta. Rozwija tym samym i pogłębia wstępne, poczynione w ramach *Preambuły krytycznej*, założenia o wykraczającej poza ramy podmiotu i opozycjonującej (w jedności aktu sądenia) ów podmiot względem przedmiotu, obiektywizującej właściwości afirmacji. „Afirmacja sądowa – pisze – [...] dokonuje się przez kompozycję (lub syntezę) podmiotu i predykatu. Ale [...] sąd nie jest czystą redukcją treści mentalnej do immanentnej jedności. Własna aktywność sądu wprowadza w treść myślenia jedność, która dopełnia się tylko w odniesieniu tej treści do terminu odrębnego od *subiektywnego* myślenia. Pojęcie aktywności czysto syntetycznej nie wystarczy zatem, aby scharakteryzować afirmację”<sup>323</sup> – stwierdza Maréchal i wyjaśnia: „Przez afirmację sąd jawi się jako »aktywne nastawienie« intelektualnego podmiotu: *intellectus componendo affirmat, dividendo negat*. Nastawienie pozytywne lub negatywne – afirmacja jest [bowiem – A.R.B.] *przyjęciem* myślanego przedmiotu, negacja jest jego *odrzuconiem* [...]. Dzięki afirmacji również sąd staje się czymś więcej niż prostym stanem psychologicznym, bardziej lub mniej ściśle zjednoczonym; staje się »wyrażeniem« intelektu, rodzajem wewnętrznej »lokucji«

<sup>318</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 222.

<sup>319</sup> J. Borboux: *L'objectivité de la connaissance d'après le R.P. Maréchal...*, s. 74.

<sup>320</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 306.

<sup>321</sup> Por. J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 166.

<sup>322</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 91–92.

<sup>323</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 307. „Nawet gdyby założyć – dodaje Maréchal – że wyższy typ syntezy jest najbardziej ogólnym pojęciem *bytu*, trzeba by również powiedzieć, że redukcja treści świadomości do tej najbardziej wzniosłej jedności spekulatywnej nie konstituuje, z siebie, obiektywnej afirmacji”. Ibidem.

poznającego podmiotu [...] – jak gdyby podmiot, aby afirmować, musiał wyjść ze swej intymności, zmanifestować się w pewien sposób. Przez afirmację sąd wprowadza subiektywną treść myślenia w *stosunek prawdy logicznej*. Wewnętrzne wyrażenie, o którym powiedzieliśmy, nie jest wcale wyrażeniem absolutnym, wystarczającym sobie, lecz wyrażeniem *relatywnym* względem odrębnego od niego przedmiotu – to ekstrapozycja podmiotu *w funkcji przedmiotu* [...]. Dalej, dzięki afirmacji sąd jest nie fikcyjną, lecz *absolutną* obiektywizacją subiektywnej formy [...]. Obiektywizacja ta sprowadza się do rzutowania subiektywnej treści myślenia, przyjętej od przedmiotu, na zewnętrzny i absolutny kres stosunku prawdy logicznej. I tak samo jak nasze działanie zewnętrzne określa *fizycznie* absolutną realność, która nam się przeciwstawia, tak również nasza afirmacja określa ją *intencjonalnie, jako wartość*, to znaczy jako kres możliwego działania”<sup>324</sup>. Jak przejawia się to w praktyce? Otóż, jak pisze Marie de la Croix, w rozumieniu Maréchala, „wszelki przedmiot myślenia jest poruszony relacją do jedności myślenia, do »bytu«; jest przedmiotem sądu – sądu, który wyraża tę relację: »To *jest* takie« [i który, jako taki, zasadza się na fundamencie zasady tożsamości – A.R.B.]. Wszelki określony przedmiot myślenia będzie, wskutek ograniczenia, [...] determinacją [skierowaną – A.R.B.] do wnętrza jedności myślenia. Dlaczego jednak ta determinacja przedstawia się jako *opozycyjna* względem podmiotu i odniesiona do »przedmiotu«? [...]. Czy w funkcji aperceptywnej i w sądzie: »To *jest* takie«, byłoby coś innego niż zgrupowanie podmiotu i predykatu we wspólnej relacji do jedności myślenia? Tak [...]. W sądzie: »To *jest* takie«, spójka »*jest*« afirmuje, umieszcza w realności [...]. W efekcie każda treść percepcji jest *afirmowana*, to znaczy odniesiona po prostu do realności, która nie jest ujęta, lecz namierzona [...]. Czy ten »przedmiot« jest rzeczą zewnętrzną? Tak i nie. Tak – w tym sensie, że odniesienie »ad rem« ufundowane na czymś zupełnie innym niż wrażenie potrzebuje jednak tej organicznej modyfikacji, aby się mogło dokonać. [...] Odniesienie »ad rem« – konkluduje w konsekwencji Marie de la Croix – najistotniejsze z całej afirmacji, tłumaczy wewnętrzną celowość intelektualnego ruchu”<sup>325</sup>. To jednak nie wszystko. Okazuje się bowiem, że, w przekonaniu Maréchala, naprowadza także na obecne w celowościowym dynamizmie intelektu i potwierdzone w każdej afirmacji, ukryte odniesienie do Boga.

<sup>324</sup> Ibidem, s. 305–306.

<sup>325</sup> Por. M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal...*, s. 971–972.

#### 5.4.2.2. Afirmacja a dynamiczne *a priori* intelektu

Przypisanie afirmacji kluczowej roli w sądzie i zarazem uznanie jej za najwyższy przejaw naturalnej ekspresji celowościowego dynamizmu intelektu, w jego dążeniu do poznawczego ujęcia pozapodmiotowej realności, porządkuje również Maréchalowskie rozumienie aprioryczności. Jeżeli bowiem cofnąć się ku pierwszemu poziomowi podmiotowej strukturyzacji poznawanego przedmiotu – poziomowi apriorycznych (zarówno w ujęciu psychologicznym, jak i logicznym) wymogów formalnego przedmiotu zmysłów, a następnie wędrować ku poziomom coraz wyższym, związanym z bardziej subtelną, dematerializującą aktywnością intelektu, to okazuje się, że ontologiczne *a priori* Maréchala coraz bardziej się dynamizuje. Niewątpliwie jeszcze *a priori* właściwego przedmiotu formalnego intelektu (jedność bytu ilościowego uniwersalizująca wyobrażeniową treść do stanu abstrakcyjnej jedności liczbowej) ma charakter raczej statyczny, odpowiadający, według Maréchala, Kantowskiej jedności kategoryalnej<sup>326</sup>; niemniej, już dopełniając ową uniwersalizację i zarazem wieńcząc proces abstrakcji, *a priori* adekwatnego przedmiotu formalnego intelektu (spekulatywna jedność bytu wyznaczona przez zasięg pierwszych inteligibiliów – pierwszych zasad) otrzymuje od belgijskiego jezuity miano *a priori* dynamicznego<sup>327</sup>. Trzeba jednak podkreślić, że ów dynamizm nie jest przypisany pierwszym zasadom samym w sobie; choć ujawnia się w nich pod wpływem nacisku danych zewnętrznych w procesie abstrakcji, jest on, *de facto*, dynamizmem samego intelektu możliwościowego, który zasady te – finalizując w intelekcie możliwościowym konstytucję *species* – niejako stykuluje do poszukiwania tego, czego (dzięki wniesionemu przez nie wkładowi) domaga się *species* jako swego dopełnienia. Tym więc, co samo w sobie dynamiczne i, jako takie, „promieniujące” w pewnym sensie owym dynamizmem na konstytutywne dla wykształcenia się *species*, aprioryczne struktury zmysłów i intelektu, jest celowościowa, wyrażająca się w afirmacji, aktywność intelektu możliwościowego. Ta właśnie aktywność przydaje swego dynamizmu owym strukturom, proporcjonalnie do tego, jak blisko jego źródła się znajdują, a jednocześnie, sama w sobie (jako warunek możliwości nie tylko konceptualizacji, lecz także obiektywizacji *species*), stanowi dynamiczne *a priori* w sensie ścisłym. Podobną interpretację zdaje się przyjmować Virgilio Melchiorre, pisząc, że w koncepcji Maréchala „to, co zostało ujęte jako *a priori* ontologiczne, staje się w ten sposób jednocześnie rozpoznane jako *a priori* dynamiczne, jako *a priori*, które ostatecznie konstytuuje *telos* całości procesów świadomości [...]. Otóż – dodaje Melchiorre – to jest dokładnie ten aspekt, który

<sup>326</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 227.

<sup>327</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 164.



w dyskursie Kantowskim pozostaje, według Maréchala, jeśli nie zignorowany, to co najmniej niedostatecznie rozpoznany<sup>328</sup>. Tymczasem sam belgijski jezuita posuwa się jeszcze o krok dalej. Wskazując bowiem ów *telos* – cel ostateczny, ku któremu orientuje się dynamizm intelektu, stwierdza: „Afirmacja nie jest już zatem prostą funkcją »kategorialną«, przeciwstawną negacji, prostym aspektem formalnym syntezy podmiotu i predykatu, [lecz – A.R.B.] staje się ona *transcendentną antycypacją*; dzięki niej transcendentalna relacja przedmiotów do Bytu [absolutnego, ale nie w sensie ontologicznego absolutu rzeczy w sobie, lecz Absolutu metafizycznego – A.R.B.], ustanowiona *implicite* w poznaniu bezpośrednim, będzie mogła w sposób niepowątpiewalny ujawnić się refleksji<sup>329</sup>. Maréchal bowiem zwraca uwagę na fakt, że „forma reprezentatywna, już zasymilowana i zjednoczona w podmiocie, musi ponadto, aby nabrać charakteru przedmiotu, przeciwstawić się w pewien sposób podmiotowi. Otóż [...] forma pochwycona przez »stawanie się« [intelektu – A.R.B.] lokuje się w nim zarazem i niepodzielnie jako dobro posiadane i jako dobro jeszcze upragnione, jako *forma* i jako *cel*. Cieszy się ona zatem w intelekcie jednocześnie własnościami logicznymi formy i celu, to znaczy, że nie przestając być immanentna względem aktywnego podmiotu, przeciwstawia mu się, tak jak kres przeciwstawia się dążeniu [...]. Jeśli [intelektualna – A.R.B.] władza [...] jest duchowa, zdolna do całościowej refleksji, dynamiczne własności przedstawienia i w konsekwencji jego opozycja względem podmiotu będą mogły przełożyć się bezpośrednio lub pośrednio na świadomość. Czyż nie jest to dokładnie mechanizm afirmacji – pyta Maréchal – i czy na mocy tego mechanizmu nie jest ona w sposób konieczny »obiektywizująca«?»<sup>330</sup>. Następnie wyjaśnia: „Ujmowana jako moment we wspinaczce intelektu ku ostatecznemu posiadaniu »prawdy« absolutnej, która jest »dobrem« umysłu, [afirmacja – A.R.B.] projektuje w sposób ukryty (»exercite«) dane szczegółowe w perspektywę owego celu ostatecznego i dzięki temu obiektywizuje je wobec podmiotu. Ale – proponuje jednocześnie Maréchal – pójdźmy dalej. Jeśli afirmacja obiektywizuje dane szczegółowe, tylko projektując je w perspektywę ostatecznego celu, to czyż w owej dynamicznej relacji nie dostrzeglibyśmy tego pośredniego terminu, którego brakuje nam, aby przejść od poznania przedmiotów skończonych do *Bytu nieskończonego*? [...] Tomasz – stwierdza w konsekwencji belgijski jezuita – wiele razy czynił aluzję do tej wciąż zakrytej fazy naszego poznania Boga [...]. I nie tylko jako ideał inteligibilności Bóg jest przez nas przeczuwany w każdym przedmiocie, lecz także jego *istnienie* jest nam dane skrycie i niejasno w pierwotnym

<sup>328</sup> V. Melchiorre: *Maréchal, critique de Kant*. In: *Au point de départ...*, s. 67.

<sup>329</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 314.

<sup>330</sup> Ibidem, s. 313.

wymogu naszej intelektualnej natury”<sup>331</sup> – w dynamicznym wymogu afirmacji.

Takie stanowisko Maréchala zaowocuje poważnymi konsekwencjami metafizycznymi. Już wkrótce bowiem okaże się, że, w przekonaniu belgijskiego jezuitę, afirmowany *implicite* w każdym akcie poznawczym Bóg – jego ostateczny cel – jawić się będzie zarazem jako konieczny metafizyczny warunek możliwości samej afirmacji. „Całością poznawczego dynamizmu – napisze w tym kontekście Virgilio Melchiorre – zarządza zatem stała funkcja *a priori* metafizycznego – ten absolut bytu, który trzeba postawić jako ostateczny warunek wszelkiego sądu i wszelkiej predykatywnej determinacji”<sup>332</sup>. Tym samym w koncepcji Maréchala *a priori* ontologiczne, ujawniając swój dynamiczny kształt w afirmacji, naprowadzałoby w dalszej kolejności na absolutnie fundamentalny warunek możliwości wszelkiego obiektywnego poznania – na realne istnienie Boga jako swoiste, konstytutywne dla owego poznania *a priori* metafizyczne. Przyjmując taki kierunek rozumowania, belgijski jezuita stanie jednak przed koniecznością wykazania, że, jak zaznacza Georges Van Riet, „dla wszelkiego intelektu nieintuitywnego środkiem – i to środkiem jedynym – przedstawienia treści świadomości jako przedmiotów jest ich ściśle metafizyczna afirmacja (to znaczy ich co najmniej *implicite* określony stosunek do transcendentnej Realności) w taki sposób, że odrzucenie tej afirmacji sprowadza się do zanegowania samej możliwości obiektywnego myślenia”<sup>333</sup>. Ten swoisty metafizyczny dowód na istnienie Boga i niewątpliwie centralny punkt Maréchalowskich rozstrzygnięć<sup>334</sup> przyjmie w koncepcji belgijskiego jezuitę postać dedukcji ontologicznej afirmacji – ontologicznej, gdyż rozpoznanie ukrytej w niej metafizycznej afirmacji Boga nie jest pomyślane jako *expressis verbis* wyartykułowany zamysł nadrzędny; jest natomiast przewidziane jako konsekwencja, zapowiedzianej w *Preamble krytycznej* i zaplanowanej jako syntetyczna część wykładu tomistycznej metafizyki poznania, próby wykazania i dookreślenia natury koniecznego stosunku przedmiotu, jako obiektywnej treści świadomości, do absolutu pierwszej zasady; będzie zatem konsekwencją dookreślenia natury sądowej afirmacji w jej podstawowym kształcie<sup>335</sup>. Tłumaczy się to również faktem, że w części analitycznej Maréchalowskiej metafizyki podmiotu poznającego (poświęconej sposobowi konstytuowania się poznania obiektywnego) afirmacja stanowi zwieńczenie syntetycznego i dynamicznego rozumienia obiektywizującej formy sądu, a jej konieczność – można odnieść takie wrażenie – jest raczej postulowana

<sup>331</sup> Ibidem, s. 313–314.

<sup>332</sup> V. Melchiorre: *Maréchal, critique de Kant...*, s. 67.

<sup>333</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 291.

<sup>334</sup> Por. P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 1..., s. 60.

<sup>335</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 99.

niż krytycznie wykazywana. W następnej więc kolejności belgijski jezuita stawia sobie za cel ściśle, dedukcyjne wykazanie fundamentalnej roli afirmacji w obiektywnym i zarazem obiektywizującym ujęciu realności. Tę właśnie fundamentalną rolę Maréchal będzie później próbował ugruntować także krytycznie, dokonując transcendentalnej transpozycji swych kluczowych ustaleń i w konsekwencji – transcendentalnej dedukcji ontologicznej afirmacji. Najpierw jednak, jeszcze na etapie przygotowującym metafizyczny dowód na istnienie Boga, zmierzyć się musi z określonymi kwestiami wstępnymi, które, po pierwsze, pozwolą precyzyjniej dookreślić samą naturę owej afirmacji i co za tym idzie – naturę samej celowości oraz celowościowo zorientowanego dynamizmu intelektu możliwościowego (w tym zwłaszcza jego korelację z władzą wolitywną); po drugie – i przede wszystkim – pozwolą również odpowiedzieć ostatecznie na kluczowe pytanie, które sam Maréchal stawia w następujący sposób: „Czy ów najwyższy kres, ku któremu orientuje się podtrzymujące nasze afirmacje, niejasne »parcie do przodu«, nie jest tylko *subiektywnie* postulowanym ideałem? Czy [też – A.R.B.] przeciwnie, jak chce tego św. Tomasz, jest *obiektywnie* konieczną, absolutną Realnością?”<sup>336</sup>.

<sup>336</sup> Ibidem, s. 315.

6.

## W stronę dowodu na istnienie Boga

2 + RUE DES RÉCOLLETS. 11  
COLLÈGE  
PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE  
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS  
LOUVAIN  
SECTIONS  
DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES  
12 janvier, 1926.

Cher Monsieur,

Il est probable que vous recevrez  
prochainement, de l'Evêché de Bruges,  
le manuscrit "approuvé" des Chans  
- apportés à mon Cahier V,

Belgique

R. P. A. G. Mardchal 14  
11, rue des Récollets

(Frère Louis Malinowski)  
L. Bouvier, 24. IV. 1914



à substi=  
attendant  
illeg le  
et l'inler=  
que vous  
cherer un peu  
(celui des notes  
chiffres Romains.  
de la composition  
je vous demande=  
Demi-Dougaïne

pas  
sans

Se d  
rais de m'en tirer avec





## 6.1. Maréchal wobec klasycznej koncepcji pięciu dróg do Boga

W swej analizie Maréchalowskiego *Punktu wyjścia metafizyki* Albert Milet zwraca uwagę na fakt, że dowód na istnienie Boga stanowi jeden z najbardziej charakterystycznych punktów całego *Zeszytu 5*.<sup>1</sup> Trzeba oczywiście pamiętać, że Joseph Maréchal, jak słusznie zauważa Hubert Jacobs, „nie opracował wyraźnie demonstratywnej drogi istnienia Boga. Pozostawił jednak pewną notę [...] na temat »ustępów *Zeszytu 5*, z których może wyniknąć dowód na istnienie Boga«”<sup>2</sup>. Owa nota, umieszczona w marcu 1944 roku „wśród papierów do zachowania”<sup>3</sup> – o czym świadczy znajdująca się na niej adnotacja – została później opublikowana w ramach zbiorowego wydania *Mélanges Joseph Maréchal*. Zastrzegając w niej, że „celem *Zeszytu* [5. – A.R.B.] nie jest w żadnym wypadku dokonywanie tego rodzaju dowodzenia”<sup>4</sup>, Maréchal wskazuje konkretne fragmenty określające ewentualne warunki jego możliwości oraz ustępy dające podstawę do rozwiązania problemu istnienia Boga z metafizycznego i krytycznego punktu widzenia<sup>5</sup>. Ustępy te pokrywają się z fragmentami dotyczącymi natury afirmacji, a także (wraz z twierdzeniami przygotowawczymi i badaniami wprowadzającymi) kwestii jej dedukcji – zarówno w ramach tomistycznej metafizyki poznania, jak i (po transpozycji kluczowych momentów owej metafizyki) transcendentalnej dedukcji ontologicznej afirmacji. Nic więc dziwnego, że tak nakreśloną perspektywę szybko podejmą i na rozmaite sposoby będą eksploatować późniejsi, bliżsi i dalsi uczniowie Maréchala. Jacobs wskazuje tu głównie jezuitów belgijskich, w większości profesorów kolegiów zakonnych w Louvain, Hervelee i Eegenhoven, którzy na podstawie wytycznych z *Zeszytu 5*. – adaptując je, modyfikując lub krytykując – próbowali *expressis verbis* dowodzić istnienia Boga<sup>6</sup>. Sam Maréchal, choć nie podąża w takim kierunku, to jed-

---

<sup>1</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* Louvain 1944, s. 186, przypis 1.

<sup>2</sup> H. Jacobs: *La preuve de Dieu chez les maréchaliens belges*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 305.

<sup>3</sup> J. Maréchal: *Passages du Cahier 5 d'où peut ressortir une preuve de l'existence de Dieu*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 370.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Por. ibidem, s. 370–371.

<sup>6</sup> Por. H. Jacobs: *La preuve de Dieu chez les maréchaliens belges...*, s. 305. Jacobs wymienia w tym miejscu następujące osoby i ich publikacje: Charles Lemaître (*La preuve de*

nak nie odcina się od tego rodzaju prób, broniąc klasycznej koncepcji pięciu dróg do Boga i postulując zarazem konieczność ponownego jej przemyślenia w świetle wymogów filozofii współczesnej. Daje temu wyraz w 1931 roku, publikując polemiczny artykuł „*Le problème de Dieu*” d’après M. Édouard Le Roy („*Problem Boga*” według Édouarda Le Roya)<sup>7</sup>, który – oprócz omawianej noty na temat stosownych fragmentów *Zeszytu* 5. – pozwala najlepiej zrozumieć faktyczny zakres Maréchalowskiej koncepcji dedukcji ontologicznej afirmacji. Artykuł stanowi bowiem ważną reakcję na tezy Édouarda Le Roya – ucznia i następcy Henriego Bergsona na katedrze w Collège de France – zawarte w książce *Le problème de Dieu (Problem Boga)*. Le Roy, jak podkreśla się w recenzjach, „utrzymuje, że aby przywrócić współczesnemu człowiekowi pewność istnienia Boga, trzeba będzie dać mu coś innego niż dowody określane jako tradycyjne lub co najmniej przedstawić je zgodnie z tendencjami i duchem filozofii nowożytnej. W pierwszej części swego dzieła *Le problème de Dieu* zajmuje się ostrą krytyką i niszczeniem racjonalnych dowodów na istnienie Boga, poświęcając ponadto czas wykazywaniu, że powrót do mentalności, która legła u ich podstaw, jawi się jako definitywnie wykluczony”<sup>8</sup>. Takie stanowisko rodzi oczywiście zdecydowany sprzeciw Maréchala, który – jak pisze René Arnou – „mimo swej woli koncyliacji [...] przedstawia obronę tradycyjnych dowodów na istnienie Boga, w charakterystyczny dla siebie, oryginalny i przenikliwy sposób”<sup>9</sup>. Obronę tę docenia zresztą nie tylko Arnou. Artykułu gratuluje Maréchalowi listownie Maurice Blondel, który ze swej strony również polemizuje z Le

*l'existence de Dieu par les degrés d'être*. „Nouvelle Revue Théologique” 1927, t. 54, s. 321–339, 436–468), Auguste Grégoire (*Immanence et transcendance. Questions de théodicée*. Paris 1939), Gaston Isaye (*La finalité de l'intelligence et l'objection kantienne*. „Revue Philosophique de Louvain” 1953, t. 51, s. 42–100; *La justification critique par rétorsion*. „Revue Philosophique de Louvain” 1954, t. 52, s. 205–233), Joseph Defever (*La preuve réelle de Dieu. Étude critique*. Paris 1953; *La preuve transcendante de Dieu*. „Revue Philosophique de Louvain” 1953, t. 51, s. 527–540; *L'idée de Dieu et l'existence de Dieu*. „Revue Philosophique de Louvain” 1957, t. 55, s. 5–57), Jean Javaux (*Prouver Dieu?*. Tournai 1968; *Une affirmation raisonnée de Dieu*. Paris 1974; *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1980, t. 102, s. 364–385), Joseph Lebacqz (*Le rôle objectif du dynamisme intellectuel. Le problème et la solution du P. Maréchal*. „Revue Philosophique de Louvain” 1965, t. 63, s. 235–256), André Hayen (*Un interprète thomiste du kantisme: Le P. Joseph Maréchal (1878–1945)*. „Revue internationale de philosophie” 1954, t. 8, s. 449–469). Por. H. Jacobs: *La preuve de Dieu chez les maréchaliens belges...*, s. 304–321.

<sup>7</sup> Artykuł opublikowany został najpierw w 1931 roku w „Nouvelle Revue Théologique”, a później przedrukowany w *Mélanges Joseph Maréchal...* Por. J. Maréchal: „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 207–259.

<sup>8</sup> J. de Brandt: *J. Maréchal S.J.*, „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy”. „*Ephemerides Theologicae Lovanienses*” 1933, t. 10, s. 302–303.

<sup>9</sup> R. Arnou: *J. Maréchal S.J.*, „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy”. „*Gregorianum*” 1932, nr 13, s. 468.

Royem<sup>10</sup>; w recenzjach podkreśla się umiarkowanie i życzliwość, które kierowały analizami Maréchala, nie osłabiając jednak solidności jego ocen wychwytyjących przerysowania, niedokładności i błędy w argumentacji Le Roya<sup>11</sup>, a Nicolas Balthasar pisze wprost o „wspaniałej i definitywnej ripocie”<sup>12</sup> udzielonej Le Royowi. Nie chodzi przy tym wyłącznie o wyostrenie następujących błędów w myśleniu ucznia Bergsona, które za Maréchałem wylicza Arnou: niezrozumienie filozofii scholastycznej, ekskluzywizm w wyborze „myślenia-działania”, czy też intencjonalnej aktywności *ja*, jako punktu wyjścia wszelkiego dowodu Boga, kwestionowanie racjonalnych zasad przy jednoczesnym ich wykorzystywaniu, a zwłaszcza – odrzucenie w imię idealizmu pojęć aktu i możliwości<sup>13</sup>; chodzi także, a może przede wszystkim o to, że, jak pisze Joseph M. Cashore, belgijski jezuita „wskazuje wyraźniej niż w jakimkolwiek innym z dzieł, pewne zasadnicze cechy swego stanowiska w kwestii dowodu na istnienie Boga”<sup>14</sup>. Co więcej, okazuje się w konsekwencji, że te właśnie cechy – wprost wyznaczające w artykule „*Le problème de Dieu*”, *d’après M. Édouard Le Roy* potencjalny fundament owego dowodu – pojawiają się wcześniej, w ramach *Zeszytu 5.*, jako istotne aspekty dedukcji ontologicznej afirmacji. Wydaje się więc, że to, co jako możliwość jawnie zapowiada Maréchal w 1931 roku, w swej polemice z Le Royem, w pewnej mierze i w sposób nieco bardziej ukryty realizuje już pięć lat wcześniej w ramach swego fundamentalnego dzieła. Nasuwa się zatem pytanie, o jakie dokładnie cechy chodzi.

W artykule „*Le problème de Dieu*”, *d’après M. Édouard Le Roy* Maréchal stwierdza przede wszystkim, że „wiele »dróg« prowadzi do Boga, niemniej w samym zamyśle wielkich scholastyków istnieje być może tylko *jeden* dowód [na istnienie – A.R.B.] Boga. Różnorodność dróg lub argumentów stanowi wyznacznik różnorodności punktów oparcia, które nadaje sobie umysł [...], aby wznieść się od nich, przez postępowanie

<sup>10</sup> Por. *List Maurice’a Blondela do Josepha Maréchala, 13 maja 1931 roku*. In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B)*. KADOC, VII-80, boîte 19. O polemicznym stosunku Blondela do książki Le Roya w następujący sposób wspomina Nicolas Balthasar: „Blondel w swym liście do Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego [Société française de philosophie], z okazji posiedzenia dyskusyjnego poświęconego książce Le Roya, konkludował w następujący sposób: »Le Roy jawi się jako ikonoklasta tylko, aby lepiej służyć sprawie prawdziwego Boga [...]. Jest jednak wciąż tak, że nie zgadzam się na pewne jego sformułowania, na pewne wykluczenia i dogmatyczne tezy«”. N. Balthasar: „*Le problème de Dieu*”, *d’après M. Édouard Le Roy*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1931, nr 33, s. 341.

<sup>11</sup> Por. J. de Brandt: *J. Maréchal S.J.*, „*Le problème de Dieu*”, *d’après M. Édouard Le Roy*..., s. 303.

<sup>12</sup> N. Balthasar: „*Le problème de Dieu*”, *d’après M. Édouard Le Roy*..., s. 341.

<sup>13</sup> Por. R. Arnou: *J. Maréchal S.J.*, „*Le problème de Dieu*”, *d’après M. Édouard Le Roy*..., s. 468.

<sup>14</sup> J.M. Cashore: *The proof of God’s existence in the work of Joseph Maréchal*. Hamilton 1980, s. 84.

zawsze w głębi identyczne, aż do transcendentnego absolutu [...]. Jest dozwolone – podkreśla zatem Maréchal – bez wyrzekania się tomizmu, dostrzeganie w argumentach z ruchu, z przyczynowości, z przygodności, a nawet ze stopni doskonałości tylko zróżnicowanych sposobów ujęcia jednego argumentu zasadniczego”<sup>15</sup>. Jaki argument ma na myśli belgijski jezuita? Joseph M. Cashore zauważa, że w polemice z Le Royem, to „interpretacja argumentu z ruchu [...] stała się [...] interpretacją wszystkich pięciu dróg razem”<sup>16</sup>. Zasadność takiego przekonania można niewątpliwie wyprowadzać z faktu, że argumentowi z ruchu poświęca Maréchal w swym artykule najwięcej miejsca; ukazuje najpierw sam ruch, w sensie metafizycznym, jako stawanie się – aktualizację możliwości – a następnie dowodzi, że inteligibilna racja owego stawania się nie może się zawierać w nim w całości (nie byłoby ono wtedy afirmowalne), lecz domaga się zależności stawania się od zasady względem niego zewnętrznej – od swoistego pierwszego poruszydela, którego, jak konkluduje sam Tomasz z Akwinu, wszyscy nazywają Bogiem<sup>17</sup>. Na tej podstawie stwierdza jednak: „Wnioskowanie o Bogu ze stawania się to wcale nie wznoszenie się, za jego pośrednictwem, do jakiegoś bezpośredniego poznania Boga; to lepsza penetracja inteligibilnej struktury samego stawania się”<sup>18</sup>. Jest to uwaga o tyle istotna, że z jednej strony ujawnia wyraźnie podstawową płaszczyznę, do której zamierza ostatecznie sprowadzić Maréchal dowodzenie istnienia Boga – płaszczyznę metafizyki poznania; z drugiej natomiast strony zdaje się wskazywać, że to nie w samym dowodzie z ruchu tkwi ów argument zasadniczy, korzeń wszystkich innych argumentów. Co więcej, omawiając zastrzeżenia Le Roya pod adresem czwartej drogi Tomasza i stwierdzając, że argument ten ujawnia absolutny prymat aktu nad możliwością, Maréchal oznajmia: „Wszystkie drogi [to znaczy Tomaszowe »dowody« – A.R.B.] prowadzą nas do tej fundamentalnej pary pojęć”<sup>19</sup>. W konsekwencji podkreśla: „Jest dość oczywiste (nikt, jak sędzę, tego nie kontestuje), że scholastyczną metafizykę w całości współprzenika idea celowości w ścisłej relacji z ideami aktu i możliwości”<sup>20</sup>. Na tej podstawie przekonuje: „Aby usprawiedliwić wykorzystanie pojęć możliwości i aktu w dowodzie Boga, wystarczy wykazać ich *realne* znaczenie w nas, w tym »ruchu« myślenia, który nas przenika i podpada bezpośrednio pod naszą świadomość [...]. Oczywiście, »ideał«, do którego zrealizowania dąży duchowa aktywność, czy też »myśl-działanie«, jest późniejszą doskonałością samego działania, a nie Bogiem. Ta ewentualna dosko-

<sup>15</sup> J. Maréchal: „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy..., s. 212–213.

<sup>16</sup> J.M. Cashore: *The proof of God’s existence in the work of Joseph Maréchal...*, s. 98.

<sup>17</sup> Por. J. Maréchal: „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy..., s. 214–216.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 218.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 228; por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ....*, s. 192.

<sup>20</sup> J. Maréchal: „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy..., s. 245.

nałość działania – »ostateczny cel subiektywny działacza« – [...] musi być »możliwy«, jeśli samo działanie ma być racjonalne. I możliwe, że tutaj, w immanencji działania, otwiera się horyzont *boski*. Ale czy Boga w prawdziwym tego słowa znaczeniu? Aby to osiągnąć, nie trzeba niczego więcej niż odwrócenia perspektywy, konwersji dynamicznego wymogu ku spekulatywnej przesłance [...]; albowiem tylko jako obiektywny warunek możliwości subiektywnej doskonałości działania, jako »ostateczny cel obiektywny« – nie [...] jako wymóg prospektywny, lecz warunek »regresywny«, »logiczny« owego wymogu – istnienie Boga narzuca się naszemu przekonaniu»<sup>21</sup>. Ale to ostatnie stwierdzenie współgra już z konkluzją, którą Maréchal artykułuje w *Zeszytach* 5., jako zwieńczenie swej dedukcji ontologicznej afirmacji. Wynika z tego, że belgijski jezuita nie zamierza w sposób wyjątkowy faworyzować którejs z pięciu Tomaszowych dróg; wskazuje raczej ich wspólne podglebie – ścisłą, wyrażającą się w afirmacji, korelację między dynamizmem intelektu (dynamizmem postrzeganym także jako intelektualne stawanie się, tłumaczone na podstawie fundamentalnej współzależności aktu i możliwości) i metafizyczną strukturą celów. Zamiast więc opowiadać się szczególnie za którąś z dróg do Boga i budować oryginalny sposób ich interpretacji, Maréchal zdaje się raczej poszukiwać dla nich swoistych wspólnych metawarunków, które jako elementy metafizyki podmiotu poznającego pojawiły się już w *Zeszytach* 5., w jego części analitycznej, poświęconej sposobowi konstituowania się poznania obiektywnego; w części syntetycznej warunki te zostają wydobyte i refleksyjnie pogłębione w ramach twierdzeń przygotowawczych oraz badań wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji, wchodząc następnie w jej konstrukcję jako swoiste elementy składowe. Chodzi tu przede wszystkim o pewne aspektywnie pogłębione elementy wewnętrznej natury samej afirmacji, a także o celowość i dynamiczne dążenie intelektu (stawanie się) ujęte precyzująco, z perspektywy czynników konstituujących ich istotną specyfikę.

W efekcie więc wydaje się, że bardziej niż na faktycznym dowodzie na istnienie Boga zależy Maréchalowi na wydobyciu jego swoistej metastruktury. W takim duchu można też prawdopodobnie odczytywać konkluzję Alberta Mileta, stwierdzającego, że zaproponowane przez autora *Punktu wyjścia metafizyki* postępowanie jest ostatecznie w wypadku każdej z pięciu dróg takie samo: chodzi o wykazanie, że istnienie Boga stanowi konieczny warunek możliwości wszelkiej afirmowanej w sądzie jako cel cząstkowy, ontologicznie przygodnej realności, choć, jak dodaje jednocześnie Milet, takie nastawienie ogólne zdradza pewną preferencję Maréchala dla czwartej drogi (ze stopni doskonałości)<sup>22</sup>. Ten właśnie aspekt

<sup>21</sup> Ibidem, s. 255–258.

<sup>22</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 192–193.



rozwija Matthaeo Yüan, interpretując całość zaproponowanej przez belgijskiego jezuitę dedukcji ontologicznej afirmacji jako swoistą rekonstrukcję czwartej drogi Tomasza z Akwinu<sup>23</sup>. O tym, że ta kwestia nie jest jednak do końca jasna, świadczą również dyskusje nad kształtem dowodu na istnienie Boga, prowadzone w gronie bliższych i dalszych uczniów Maréchala. Spośród nich Charles Lemaître rozwija myślenie Maréchala w duchu reinterpretacji czwartej drogi, natomiast Gaston Isaye (uznający siebie bardziej za ucznia Scheuera niż Maréchala) akcentuje w owym myśleniu rolę przyczyny celowej<sup>24</sup>. Z kolei Joseph Defever, przyjmując za punkt wyjścia koncepcję Maréchala, fundament własnego dowodu na istnienie Boga lokuje w zasadzie przyczynowości, nieco inaczej niż Édouard Dirven, który ograniczając się raczej do komentowania stanowiska Maréchala, akcentuje w nim aspekt wzajemnego oddziaływania na siebie przyczyny sprawczej i celowej<sup>25</sup>. Istotną rolę przyczyny sprawczej w dowodzie na istnienie Boga podkreśla również André Hayen<sup>26</sup>, gdy jednak do argumentacji z przyczynowości sięgnie także Jean Javaux, konsultując swe rozwiązanie z samym Maréchałem, otrzyma od niego następującą odpowiedź: „Nie widzę zbyt dobrze odniesienia, które sugeruje Ojciec między *Zeszytem 5.* a doktryną, wyłożoną w Ojca notatce [...]. Wychodzi Ojciec z istnienia naturalnego pragnienia nieskończoności, szukając w nim adekwatnej przyczyny; to jest argument z przyczynowości. Ja tak samo wychodzę z naturalnego pragnienia, aby wyprowadzić z niego wewnętrzną możliwość subiektywnego celu ostatecznego i konieczne istnienie ostatecznego celu obiektywnego; to jest argument z celowości”<sup>27</sup>. Nie wydaje

<sup>23</sup> Por. M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal S.J.* Taichung 1966, s. 7–63.

<sup>24</sup> Por. H. Jacobs: *La preuve de Dieu chez les maréchaliens belges...*, s. 305–314.

<sup>25</sup> Por. ibidem, s. 305–319. Piszząc o roli owej zasady przyczynowości, Defever stwierdza, że „chodzi [...] o znalezienie zasady metafizycznej, pozwalającej ustalić konieczną więź między realną, daną w doświadczeniu, podstawą a Bogiem, który nie jest w nim dany” (J. Defever: *La preuve réelle de Dieu*. „Doctor communis” 1950, nr 3, s. 215). Defever wchodzi też w polemikę z Franzem Grégoirem, który w swym artykule na łamach „Revue Philosophique de Louvain” poddał krytyce jego stanowisko wyrażone w tekście *La preuve réelle de Dieu. Étude critique*. „Różnice – pisze Defever – będzie można zdać sobie z tego sprawę, wynikają stąd, że Grégoire widzi dowód Boga w całkiem innej perspektywie niż my, i to o kwestię metody chodzi ostatecznie”. J. Defever: *L'idée de Dieu et l'existence de Dieu...*, s. 5.

<sup>26</sup> Por. H. Jacobs: *La preuve de Dieu chez les maréchaliens belges...*, s. 320–321. Zwolennikiem uznania zasady przyczynowości za fundament dowodu na istnienie Boga jest także Auguste Grégoire, powołujący się w swych analizach na Maréchala, choć jednocześnie uznający siebie za ucznia Scheuera (por. A. Grégoire: *Immanence et transcendence...*, s. 7). „Badanie pięciu dróg Tomasza pokazało nam – pisze Grégoire – że ich wartość zależała od wartości zasady przyczynowości metafizycznej”. A. Grégoire: *Immanence et transcendence...*, s. 130.

<sup>27</sup> *List Josepha Maréchala do Jeana Javaux, 26 stycznia 1943 roku.* In: Joseph Maréchal. *Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943.* KADOC, VII-80, boîte 9.

się jednak, aby sam Maréchal utożsamiał swój dowód z piątą drogą Tomasza z Akwinu. Można natomiast sądzić, że w tak sformułowanej odpowiedzi identyfikuje on kluczowe punkty swej interpretacji – te, które konstytuują w pewien sposób najgłębszy, uniwersalny rdzeń wszystkich pięciu dróg. Nie można bowiem przeoczyć faktu, że, jak się wkrótce okaże, zależność między subiektywnym i obiektywnym celem intelektu stanowić będzie nie tylko istotny punkt jego dedukcji ontologicznej afirmacji, lecz także podstawę metafizycznej afirmacji Boga.

## 6.2. Dedukcja ontologicznej afirmacji – twierdzenia przygotowawcze

### 6.2.1. Transfenomenalny charakter afirmacji

Syntetyczny etap swego studium metafizyki poznania zapoczątkowuje Maréchal tak zwanymi twierdzeniami przygotowawczymi, a następnie, w dalszej kolejności, badaniami bezpośrednio wprowadzającymi dedukcję ontologicznej afirmacji. Zamierza tym samym doprecyzować te aspekty poczynionych już wcześniej ustaleń, które okazują się niezbędne do przeprowadzenia zamierzonej dedukcji. Stwierdza również, że między dotychczasowymi badaniami „a tymi, które następują, zachodzi ta sama różnica, co między fazą *analityczną* (dysocjacyjną) a fazą *dedukcyjną* (syntetyczną) dowodzenia transcendentnego w filozofii krytycznej. Aż dotąd – podkreśla Maréchal – [...] poszukiwaliśmy w obiektywnych treściach świadomości »warunków *a priori*« – takich, jakie mogliśmy w sobie zaobserwować – które czyniły owe treści dla nas logicznie i psychologicznie inteligibilnymi”<sup>28</sup> i które ostatecznie ukazywały konieczność przypisania znaczenia ontologicznego wszelkiej treści afirmacji<sup>29</sup>. Tym razem, jak zaznacza także w swym wykładzie z epistemologii, „przyjmujemy metodę dedukcyjną. W efekcie postaramy się ustalić *a priori*, »przez pojęcie«, że dla wszelkiego intelektu nieintuitywnego środkiem – jedynym środkiem – przedstawienia treści świadomości jako przedmiotów jest ich ściśle metafizyczna afirmacja, to znaczy co najmniej *implicite* określony stosunek do transcendentnej Realności”<sup>30</sup>. W tym kontekście Maréchal przypomina: „Jeśli moglibyśmy doprowadzić do szczęśliwego końca to dowodzenie, związałybyśmy afirmację metafizycznej wartości przedmiotów jako »no-umenów« z koniecznością »minimalnego« postulatów wszelkiej krytyki – z *myśleniem obiektywnym* jako takim; dokonalibyśmy, w ramach metafizyki tomistycznej, »transcendentnej dedukcji ontologicznej afirmacji«. I być może wystarczyłoby nam następnie odciążyć nasze dowodzenie od metafizycznego kontekstu, którym się otacza, aby przetransponować je

<sup>28</sup> J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 5: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Paris 1949, s. 317. W dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949.

<sup>29</sup> Por. ibidem.

<sup>30</sup> J. Maréchal: *Épistémologie*, s. 47. KADOC, VII-80, boîte 16; por. Idem: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 318.

w sposób uprawniony – zawężone, lecz nie osłabione – na teren filozofii Kantowskiej [co też Maréchal będzie próbował uczynić w ostatniej, poświęconej właśnie transcendentальной dedukcji ontologicznej afirmacji, części *Zeszytu 5*. – A.R.B.]. Zadanie, które nam teraz przypada – stwierdza – [...] godzi bezpośrednio w Kantowski agnostycyzm; polega ono na wykazaniu, w jaki sposób ontologiczny absolut wchodzi w *określony* stosunek z naszymi władzami spekulatywnymi w samym procesie obiektywizacji<sup>31</sup>. Owo zadanie inicjuje Maréchal twierdzeniami przygotowawczymi, które – jak sam podkreśla – umiejscawia „w ramach metafizyki aktu i możliwości”<sup>32</sup>, czyli w horyzoncie wyznaczonym przez tę parę pojęć, którą w artykule „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy uznaje za fundament wszystkich pięciu dróg do Boga<sup>33</sup>. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że wiele lat wcześniej, bo już w czasie swych studiów filozoficznych w lowańskim kolegium zakonnym, właśnie akt i możliwość intuicyjnie uznaje Maréchal za klucz do całej tomistycznej metafizyki<sup>34</sup>, dostrzegając w niej następnie, w toku analiz prowadzonych w *Zeszytach 1.*, środek prowadzący do rozwiązania antynomii jedno – wiele. Jak zatem brzmi pierwsze z owych trzech umieszczonych w horyzoncie aktu i możliwości twierdzeń przygotowawczych? Maréchal formułuje je w następujący sposób: „Przedmiot *afirmacji* nie jest współmierny z przedmiotem pojęciowego *przedstawienia*”<sup>35</sup>. Na tej podstawie wyjaśnia: „Przedmiot ustanowiony przez afirmację może być różny od przedmiotu bezpośrednio w tej samej afirmacji reprezentowanego. Obiektywna funkcja afirmacji nie ogranicza się [...] do prostej ontologicznej transpozycji intelektualnego przedstawienia o pochodzeniu zmysłowym, to znaczy do wyrażenia proporcjonalnej względem »wyobrażenia« »istotności« [...]». Za każdym razem gdy formułujemy jakąkolwiek »wypowiedź« w odniesieniu do przekraczającej nasze doświadczenie »prostej istoty«, afirmujemy coś innego niż przedmiot wprost odcisnięty w naszym przedstawieniu”<sup>36</sup>. Widać wyraźnie, że Maréchal nawiązuje tu do ustaleń, które poczynił już wcześniej, w ramach analizy syntetycznej i obiektywizującej formy sądu, akcentując rozbieżność między syntetyczną jednością konkretyzacji a realizującą się w afirmacji obiektywną jednością apercpcji. Tym razem

<sup>31</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 318; por. A. Grégoire: J. Maréchal, „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 5 (résumé)*, s. 41. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>32</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 319.

<sup>33</sup> Por. J. Maréchal: „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy..., s. 228.

<sup>34</sup> Por. List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku. In: *Abbé Milet (1943–1946)*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>35</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 319; Idem: *Épistémologie...*, s. 48, boîte 16; por. także D. Moretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*. Roma 2001, s. 315.

<sup>36</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 321–322.

jednak zamierza nieco bardziej wyostrzyć różnicę między pojęciowym przedstawieniem a ową obiektywną wartością, wnoszoną przez afirmację w poznanie, wprowadzając na jej określenie pojęcie *znaczenia* (*signification*)<sup>37</sup>. Maréchal bowiem, jak podkreśla Georges Van Riet, utrzymuje, że dzięki afirmacji „nasze pojęcia oznaczają więcej, niż formalnie przedstawiają”<sup>38</sup>. Sam belgijski jezuita wyjaśnia to w następujący sposób: „Znaczenie, czyli *to, co* obiektywnie kryje afirmacja, jest do pewnego stopnia niezależne od szczególnego sposobu [rozumienia – A.R.B.], jaki natura naszego intelektu wprowadza do pojęciowego przedstawienia [...]. Otóż właściwy sposób rozumienia odzwierciedla zarazem dwa aspekty – materialny i duchowy – naszej złożonej natury: rozumienie jest niematerialne, jednak zewnętrznie zależne od zmysłowości. Ten podwójny charakter zostaje przeniesiony do produktu rozumienia (pojęcia) [i przejawia się, po pierwsze, w – A.R.B.] uniwersalności pojęcia, gdyż jedność rozumienia jest niematerialna; [po drugie, w – A.R.B.] multiplikowalności numerycznej pojęcia, na mocy koniecznego odniesienia tego, co uniwersalne, do wyobrażenia. Forma abstrakcyjna unosi się – można tak powiedzieć – niepewna, między dwoma płaszczyznami bytu: między płaszczyzną inteligibilną i płaszczyzną materialną. Sądowa afirmacja nagina ją zdecydowanie to w jedną, to w drugą stronę. Ale stając się pod wpływem afirmacji formą transcendentną (np. *Bóg jest żyjący, działający*), forma abstrakcyjna nie jest dzięki temu mniej »przedstawialna« w naszym umyśle jako numerycznie multiplikowalna; tak samo, stając się przez afirmację formą zindywidualizowaną w materii (np. *Piotr jest żyjący, działający*), nie przestaje być tym samym obecna w rozumieniu jako powszechna”<sup>39</sup>. Zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku ujawnia się więc swoisty *transfenomenalny* charakter afirmacji, który w następujący sposób puentuje Édouard Dirven: „Afirmacja wzbogaca nasze przedstawienia [...]; przyznaje im obiektywną wartość. Wprowadzone w afirmację przedstawienie powiększa się o wyraźne i przeżyte odniesienie do bytu i doskonałości. Również tym razem możemy zatem powiedzieć, że przedstawienie i znaczenie mogą być realnie rozróżnione. Samo przedstawienie nie wyczerpuje wszystkiego tego, co afirmacja dopuszcza z realności i z egzystencjalności. Jeśli przedstawienie determinuje poznanie i zamyka je w świecie materialnym, afirmacja uwalnia je i nadaje mu jego prawdziwą wartość. Znaczenie [...] przekracza [więc – A.R.B.] szczególny sposób, w jaki pojęciowe przedstawienie jest dla nas immanentne. Mówiąc inaczej – konkluduje Dirven – to, co *oznacza* pojęcie, nie będzie więcej determino-

<sup>37</sup> Por.: ibidem, s. 322; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 48, boîte 16.

<sup>38</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946, s. 291.

<sup>39</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 323–324; por. A. Grégoire: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 42, boîte 15.



wane dzięki wewnętrznej strukturze samego pojęcia, lecz dzięki afirmacji, która odniesie pojęciowe przedstawienie albo do obiektywnej rzeczywistości świata empirycznego, albo do doskonałości nieograniczonej<sup>40</sup>.

### 6.2.2. Aktuacyjność afirmacji

Oprócz charakteru transfenomenalnego Maréchal wskazuje również kolejną istotną z punktu widzenia planowanej dedukcji cechę afirmacji, która stanowi przedmiot jego badań w ramach drugiego twierdzenia przygotowawczego. Chodzi mianowicie o powiązanie afirmacji z aktualnością przedmiotu. Maréchal przypomina bowiem, że właściwym efektem sądu, a w sądzie – formalnym efektem afirmacji, jest wprowadzenie abstrakcyjnej danej w stosunek prawdy logicznej, konstytuującą ją tym samym w inteligibilny przedmiot, czyli poddającą pod transcendentálną i koniecznie obiektywną ideę bytu: „To jest”<sup>41</sup>. „W afirmacji – dodaje jednak belgijski jezuita – nie wszystko *jest* w taki sam sposób i na tym samym poziomie. Byt naszych afirmacji oscyluje między dwoma skrajnymi punktami: absolutną, nasycającą pełnią oraz minimalną możliwością. Te opozycyjne bieguny korespondują odpowiednio, w naszym systemie terminologicznym, z pojęciami czystego aktu i czystej możności: wypełniona realność bytu to akt; realna możliwość bytu to możność; między nimi realizuje się byt, według stopniowego dawkowania aktu i możności, co oznacza, że zachodzi tam *stawanie się* (akt jeszcze w możności w stosunku do najwyższej doskonałości)”<sup>42</sup>. Maréchal, jak podkreśla Matthaeo Yüan, stwierdza na tej podstawie, że „wartość bytu danego przedmiotu mierzy się stopniem jego aktu”<sup>43</sup>, a stwierdzenie to skutkuje następującą podwójną zależnością w obrębie owego paralelizmu: tak jak aktualność jest miarą bytu, tak też w podmiocie jest miarą jego zdolności poznawczej, a w przedmiocie – miarą jego poznawalności, ale nie intuicyjnej, lecz przez obiektywną afirmację<sup>44</sup>. Tak pojmowany przedmiot poznania

<sup>40</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal* S.J. Paris–Bruges 1965, s. 227.

<sup>41</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 325; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 42, boîte 15.

<sup>42</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 325–326.

<sup>43</sup> M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal*, S.J. ..., s. 17; por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 326.

<sup>44</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 326, 330. Z jednej strony „aktualność przedmiotu – pisze również Maréchal – mierzy zatem, absolut-

będzie jednak zawierał się w afirmacji nie inaczej niż na sposób *stawania się*<sup>45</sup>, które Maréchal rozumie „w takim sensie, że w stawaniu się przedmiot nie utrzymuje się w naszym myśleniu [sam – A.R.B.] z siebie, ale wymaga zintegrowania w absolutnie doskonałej syntezie, znajdując w niej ostateczne oparcie dla swej wewnętrznej spójności; [...] przygodny przedmiot – stwierdza w konsekwencji Maréchal – [...] stanie się całkowicie »afirmowalny« tylko w syntezie wyższej, odnoszącej go do tego szczytu, gdzie istota osiąga istnienie, a możliwość – konieczność [...]. Każdy przedmiot – podsumowuje zatem Maréchal – jest afirmowalny według stopnia swego uczestnictwa w Akcie czystym”<sup>46</sup>, odzwierciedlając tym samym jeszcze jedną charakterystyczną właściwość afirmacji – tę, że dokonuje się ona niejako na miarę aktualności przedmiotu<sup>47</sup>. Ta kolejna po transfenomenalnym charakterze właściwość afirmacji – można by ją nazwać jej *aktuacyjnością* – pozwoliła, jak zaznacza Édouard Dirven, zaobserwować w rozwoju „naszego intelektualnego stawania się [...] ruch ku przedmiotowi, który nieustannie coraz bardziej się oddalał. Było to prawdziwe logiczne i psychologiczne wstępowanie ku Absolutowi, gdyż aby móc całkowicie nasycić [intelektualny ruch – A.R.B.], przedmiot naszego ruchu musiał się okazać Bytem koniecznie nieskończonym. I teraz – dodaje Dirven – nasuwa się pytanie decydujące: czy ten Byt nieskończony nie jest tylko ideałem myślenia, abstrakcją bez żywej rzeczywistości? Albo przeciwnie, trzeba przyznać, że ów Byt jest Absolutem, czystym Aktem, który warunkuje wszelkie nasze istnienie duchowe i dlatego ma realność egzystencjalną w stopniu eminentnym?”<sup>48</sup>. Otóż, jak przekonuje Maréchal, „w ramach prawdziwej metafizyki aktu i możliwości przyjmuje się [...] za udowodnione, że wszelkie abstrakcyjne pojęcie zobiektywizowane w afirmacji bytu musiało nie tylko skonkretyzować się dzięki odniesieniu do materii i w ten sposób uzewnętrznić się już w stosunku do myślenia, ale przede wszystkim – podporządkować się [...] wyższemu i absolutnemu warunkowi egzystencjalnemu, który nie może dłużej pozostawać we-

nie rzecz ujmując, inteligibilność przedmiotu. Z drugiej strony im bardziej podmiot jest w akcie, tym bardziej jego zdolność poznawcza staje się »rozumiejąca«, zdolna objąć inteligibilność przedmiotu [...]. Znajdujemy się więc wobec trzech równoważności, ujętych każda w sobie: afirmacja obiektywna mierzy się bytem, to znaczy aktualnością przedmiotu. Miarą aktualności przedmiotu jest miara jego inteligibilności. Miarą aktualności podmiotu jest miara jego intelektualności”. Ibidem, s. 327–328.

<sup>45</sup> Por.: ibidem, s. 336; M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal*, S.J. ..., s. 19.

<sup>46</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 336–338; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 44–45, boîte 15.

<sup>47</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 325; Idem: *Épistémologie...*, s. 49, boîte 16; D. Moretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero...*, s. 316.

<sup>48</sup> É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 230–231.

wewnętrzny względem naszego myślenia, a nawet – który musi być tylko absolutnym szczytem Realności, czystym Aktem. Afirmowana lub afirmowalna zawartość naszej świadomości – uznaje Maréchal – nie wystarcza więc sobie logicznie, jako czyste przedstawienie, jako »ideał« przeciwstawny realności. Afirmacja bytu, która – jeśli chodzi o jej pierwotną materię – jest już zapoczątkowana w nas *inwazją konkretnej realności*, toczy się dalej i wypełnia [...] przez *absolutną pozycję* Realności transcendentnej [...]. Wiemy – konkluduje belgijski jezuita – że Akt czysty możliwy jest do pomyślenia tylko »poza« naszym myśleniem [...]. Żadne z naszych pojęć nie przedstawia go takim, jakim jest. I raz jeszcze rozbijamy się tu o nieprzejrzystą tajemnicę Realności ujętej we wszystkich naszych obiektywnych afirmacjach, nieprzedstawionej [jednak – A.R.B.] w nich za pomocą żadnej odpowiadającej jej właściwie formy<sup>49</sup>. W taki jednak sposób transfenomenalny charakter afirmacji, sięgającej przez pojęciowe przedstawienie ku jego najgłębszej podstawie (transcendentnej, absolutnej Realności), zbiega się właśnie, w zamyśle belgijskiego jezuity, z jej aktuacyjnością – ze zdolnością do odzwierciedlania stopnia aktualizacji możliwości przedmiotu na miarę jego uczestnictwa w Akcie czystym<sup>50</sup>. „Chcielibyśmy – stwierdza zatem Maréchal – [...] podkreślić przede wszystkim następującą konstatację: że afirmacja obiektywna, jeśli jest aplikowalna, bez różnicy, do wszystkich istot skończonych, nie wyróżniając ani nie wykluczając żadnej z nich, podlega jednak – w takiej mierze, w jakiej wyraża *stopień aktualności* przedmiotów – rygorystycznemu prawu progresji. W efekcie afirmować materię (co jest dla nas możliwe jedynie na mocy fizycznego w niej uczestnictwa) to jednocześnie afirmować formę, akt materii; afirmować istotę to pośrednio afirmować *esse*, akt istoty; afirmować *esse* skończone, akt ograniczony to afirmować *implicite* Byt czysty, konieczną doskonałość aktu; afirmować Akt czysty jako wyższy warunek racjonalny, jako *par excellence* Ideał, to logicznie afirmować Akt czysty jako absolutną Realność, gdyż Akt czysty *idealny*, który nie zostałby ujęty jako Akt czysty *realny*, byłby możliwością aktualizacji uznaną za szczyt aktu. Wszelka afirmacja, która unieruchomiłaby się na jednym z niższych szczebli aktualności, weszłaby zatem w konflikt z afirmowaną treścią i zrujnowałaby samą siebie. Na wstępującej linii

<sup>49</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 343–345; por. Idem: *Épistémologie...*, s. 52, boite 16. Chodzi jednak o to, „aby się [...] dobrze zrozumieć – zastrzega Maréchal – [...] gdy wydobywamy warunki logiczne i psychologiczne wszelkiej afirmacji obiektywnej, nie utrzymujemy, że ta ostatnia – aby była możliwa, ani również aby była oczywista – wymaga odwołania *explicite* bądź do konkretnej materii, bądź do czystego Aktu bytu. Przeciwnie, możemy w sposób niepodważalny, bez świadomości tego przeżytego i logicznie postulowanego odwołania, rozważać w sobie i rozróżniać między sobą bezpośrednie przedmioty naszych pojęć. Nasze myślenie, tak spragnione jedności, [...] pozostaje fragmentaryczne”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 343.

<sup>50</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 55.

aktu – puentuje ostatecznie Maréchal – transcendentalne prawo dialektyczne, prawo natury sankcjonowane wciąż bliską groźbą logicznej nieśpójności, wyznacza z góry – aż po ostatni, który nie jest już reprezentowalny pojęciowo – zasadnicze etapy obiektywnej afirmacji<sup>51</sup>.

### 6.2.3. *Quasi-intuicyjność afirmacji*

Ujmując afirmację z perspektywy jej aktuacyjności i transfenomenalnego charakteru, w trzecim twierdzeniu przygotowawczym Maréchal wskazuje jeszcze jedną istotną dla swych dalszych badań cechę afirmacji: *quasi-intuicyjność*. Cecha ta ujawnia się na kanwie wielokrotnie i na różne sposoby akcentowanego przezeń już wcześniej przekonania o nieintuicyjnym charakterze ludzkiego poznania. Przekonanie to wyraża Maréchal bardzo jasno przede wszystkim w 1908 roku, w artykule *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. Podkreślając wówczas nieobecność intuicji w wyższych władzach poznawczych<sup>52</sup>, zarysowuje koncepcję sądu o realności (bezpośredniego sądu egzystencjalnego, wyrażającego się w formule: „To jest”) bądź – używając terminologii dominującej w *Punkcie wyjścia metafizyki* – po prostu koncepcję afirmacji realności w sądzie<sup>53</sup>, widząc w niej jedyny możliwy sposób obiektywnego poznania pozapodmiotowej rzeczywistości przez nieintuicyjny intelekt. Intuicja bowiem, wedle najogólniejszej definicji, jaką podaje Maréchal w 1908 roku, „jest prostą asymilacją władzy poznającej ze swym przedmiotem [...], natychmiastową »informacją«, bez obiektywnie interweniującego pośrednika; jest to akt, dzięki któremu władza poznająca wzoruje się nie na abstrakcyjnym podobieństwie przedmiotu, lecz na samym przedmiocie [...] – ścisła koincydencja, wspólna linia kontaktu poznającego podmiotu i przedmiotu, ich współprzenikanie się tak uewnętrzzone, jak to tylko możliwe, bez usuwania właściwych im cech indywidualnych”<sup>54</sup>. Tak rozumiana intuicja, jako w gruncie rzeczy rodzaj

<sup>51</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 345–346.

<sup>52</sup> Por. J. Maréchal: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. 118–119. Trzeba przy tym podkreślić, że Maréchal przyjmuje intuicję w niższych, zmysłowych władzach poznawczych, lecz rozumie ją, podobnie jak Kant, jako zmysłową naoczność. Por. ibidem, s. 118.

<sup>53</sup> W artykule *Le sentiment de présence...* Maréchal utożsamia sąd o realności z afirmacją. Pisze: „Pierwszy ruch intelektu kryje nieuwarunkowaną afirmację *bytu*, sąd o realności w nieograniczonym tego słowa znaczeniu”. Ibidem, s. 120.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 117–118; por. B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism*. „The Modern Schoolman” 1964, vol. 62, s. 381.

bezpośredniego, istotnościowego poznania, nie jest w porządku naturalnym dostępna ludzkiemu intelektowi. Maréchal widzi w niej raczej poznanie boskie, które „realizuje [...] doskonały typ *intuicji* – stwórczości swego przedmiotu”<sup>55</sup>, czy też sposób poznania anielskiego, jako bezpośredniego ujęcia wrodzonych zasad poznania (rodzaj naturalnego uczestnictwa w stwórczych ideach Boga)<sup>56</sup>. Z tego też względu belgijski jezuita protestuje przeciw intuicjonistycznym próbom angelizacji ludzkiego poznania, w których – w ramach analiz prowadzonych w *Zeszytach 2.* – dostrzega główne źródło błędów nowożytnego ontologizmu, zapoczątkowanych już w późnośredniowiecznym nominalizmie i skutkujących fiaskiem prób rozwiązania głównego problemu epistemologicznego<sup>57</sup>. Nie dziwi zatem fakt, że istotną (choć nie w pełni udaną) próbę przełamania intuicjonistycznego impasu dostrzega on w Kantowskiej nauce o dwóch pniach poznania. Swój krytycyzm nastawienia intuicjonistycznego w poznaniu daje zresztą wyraz nie tylko w *Zeszytach 2.* We fragmencie nieopublikowanego wykładu, dotyczącego psychologii dedukcyjnej, podkreśla: „Dusza ludzka jest obdarzona obiektywnością, nie będąc intuicyjną [...]. Nasze poznanie jest dyskursywne, to znaczy obiektywne w sensie ścisłym (przeciwstawiając przedmiot podmiotowi), ale bez ontologicznej intuicji”<sup>58</sup>. Taką perspektywę rozwija również Maréchal w swej analizie rozmaitych kierunków intuicjonistycznych, przeprowadzonej w artykule *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?*<sup>59</sup>, w którym stwierdza w konkluzji: „Jeśli przyjęliśmy nazywać »intuicją intelektualną« wszelkie poznanie obiektywne, wywodzące się z samej aktywności władzy poznającej, bez realnego zapożyczenia z przygodnego i zewnętrznego doświadczenia, zali-

<sup>55</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 348.

<sup>56</sup> Por. ibidem. W tym kontekście Maréchal tłumaczy: „Intelekt anielski – mimo że podległy pewnemu »sukcesywnemu porządkowi operacji« – [...] nie musząc wcale przechodzić z możliwości do aktu [...], pojmując swój przedmiot jednym ujęciem, bez dyskursu ani ruchu [...]. Zależny od Boga, od którego otrzymuje swe zasady, nie jest fizycznie »pasywny« względem przedmiotów zewnętrznych; i choć nie wytwarza ich realnie, to co najmniej, na mocy swych »wrodzonych *species*«, mierzy je teoretycznie, bez zapożyczenia z nich tego, czym są”. Ibidem, s. 349; por. B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism...*, s. 397.

<sup>57</sup> Por. J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Cahier 2: Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant.* Paris–Bruxelles 1944, s. 167–169. Maréchal dokonuje jednak istotnej precyzacji, podkreślając, że pojęcie intuicji, którym się posługuje, „nie pokrywa się w całości ani z Kartezjańską oczywistością, ani z niejasną intuicją transcendentalną Fichtego lub Schellinga, ani z intuicją Bergsonowską, czy też z »niedoskonałymi intuicjami« kilku autorów współczesnych, w których widzę tylko *a priori* dyskursywne. Przeciwnie, intuicja intelektualna, tak jak ją definiuje, osiągałaby w przybliżeniu tej samej, którą scholastycy przypisywali Intelktowi boskiemu i inteligencjom anielskim”. J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 127.

<sup>58</sup> J. Maréchal: *La méthode en psychologie*, s. 1–2. KADOC, VII-80, boîte 17.

<sup>59</sup> Por. J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 127–136.



czymy między filozofów intuicjonistycznych i przeciwstawimy filozofom abstrakcji nie tylko intuicjonizmy ścisłe, jak ten Malebranche'a, lecz także natywizmy i mniej lub bardziej umiarkowane ontologizmy. Wedle ładnego określenia, którym Maritain przygwoździł filozofię Kartezjańską, wszystkie te systemy – w różnym stopniu ontologistyczne – popełniają »grzech angelizmu«<sup>60</sup>.

Okazuje się jednak, że tak sformułowana, Maréchalowska krytyka intuicjonizmu napotyka opór części zwolenników myśli Tomasza z Akwinu, którzy zarzucają belgijskiemu jezuitcie zbytne zakwestionowanie intuicji w poznaniu ludzkim. Chodzi tu zwłaszcza o Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin, który już w 1927 roku, w swej recenzji *Punktu wyjścia metafizyki*, uznaje, że trzeba »rozpoznać w intelekcie ludzkim nieco więcej intuicji, niż czyni to ojciec Maréchal«<sup>61</sup>, a także o Blaise'a Romeyera, stwierdzającego: Maréchal »wydaje się utrzymywać wraz z Kantem, że nasz intelekt jest pozbawiony wszelkiego rodzaju bezpośredniej percepcji konkretnej rzeczywistości, wszelkiego przedstawienia poszczegółu jako takiego, wszelkiej – w sensie ścisłym – intuicji podmiotu myślącego i przedmiotów myślanych. Co mu zatem zostaje? Dwie funkcje – odpowiada Romeyer – [...]; jedna [to funkcja – A.R.B.] pojęciowego przedstawienia, przez którą dosiegamy tylko abstrakcyjnych *istotności* [*quiddités*]; druga [to funkcja – A.R.B.] afirmacji absolutnej i teleologicznej, dzięki której – niczego z niej nie postrzegając – ujmujemy konkretną rzeczywistość [...]. Bez wątpienia – stwierdza Romeyer – ojciec Maréchal ma rację, odmawiając nam intuicji intelektualnej w sensie idealistycznym, ontologistycznym i natywistycznym, ale [...] wydaje się posuwać jeszcze dalej, aż do stwierdzenia [...], że w pierwszym lub bezpośrednim ujęciu intelektualnym nie postrzegamy niczego z jakiegokolwiek konkretnej rzeczywistości [...]. Tutaj, jak mi się wydaje, kryje się sekret pewnego zerwania harmonii w tomizmie [Maréchala – A.R.B.], swoistej niemożności, której doświadczamy w pełnym zrozumieniu jego osobistej konstrukcji«<sup>62</sup>. Podobną opinię wyraża w swym artykule *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain* (*Święty Tomasz i nasze poznanie umysłu ludzkiego*), próbując wyka-

<sup>60</sup> Ibidem, s. 136.

<sup>61</sup> M.-D. Roland-Gosselin: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”*. „Bulletin thomiste” 1927, année 4, nr 1, s. 13. Jeszcze bardziej zdecydowanie z krytyką Maréchalowskiego rozumienia intuicji wystąpi Pedro Descoqs. Nawiązując do ocen, jakie wystawił belgijskiemu jezuitcie Roland-Gosselin, stwierdzi: »My z pewnością przyznamy »intelektualnej intuicji konkretnu« większą część [w poznaniu obiektywnym – A.R.B.] niż ojciec Roland-Gosselin”. P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 1: *De Dei cognoscibilitate*. Paris 1932, s. 88.

<sup>62</sup> B. Romeyer: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”*. Cahier 5: *„Le thomisme devant la philosophie critique”*. „Gregorianum” 1927, nr 8, s. 317–319.

zywać, wbrew Maréchalowi, pewną intuicję realności cechującą pierwsze ujęcie poznawczej treści przez intelekt<sup>63</sup>. To pierwsze ujęcie utożsamiałoby się w koncepcji Maréchala z abstrakcyjną apercepcją intelektualną, która z jednej strony rzeczywiście, ma, w rozumieniu belgijskiego jezuita, charakter wyłącznie uniwersalizujący i sama z siebie, generując *species*, nie dysponuje zdolnością wychwycenia w niej odniesień do realności; z drugiej jednak strony można powiedzieć, że wieńczące proces uniwersalizacji *species* pierwsze inteligibilia, nakładane w owej apercepcji na abstrahowaną treść, w pewien sposób tę realność przywołują (i to w jej najgłębszej, ontycznej podstawie), domagając się jej jako swego przedmiotowego dopełnienia. Niemniej, faktycznie, obiektywizujące odniesienie *species* do pozapodmiotowej realności dokonuje się, w przekonaniu Maréchala, nie w bezpośrednim ujęciu poznawczej treści przez intelekt czynny, lecz za sprawą celowościowego dynamizmu intelektu możliwościowego, i znajduje swój zasadniczy wyraz w afirmacji. Czy to znaczy, że Maréchal wyklucza z poznania intelektualnego wszelką intuicję? Otóż, jak się okazuje, sprawa nie jest taka prosta.

Odpowiadając w swym artykule *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?* na zarzuty Rolanda-Gosselin i Romeyera, Maréchal zauważa: „Proste nieporozumienie oddziela mnie [...] od moich krytyków. Nie dedukuję [...] z naturalnej celowości, [jako – A.R.B.] rodzajowej własności skończonego intelektu, specyficznego sposobu poznania dyskursywnego (obiektywnej świadomości bez wrodzonych idei). Ja szukam jedynie [odpowiedzi – A.R.B.], dlaczego to niedoskonałe poznanie pozostaje zdolne – mimo braku obiektywnej intuicji intelektualnej – przeciwstawić inteligibilnie przedmiot podmiotowi. Innymi słowy, staram się pokazać, jak obiektywna »afirmacja«, w której wyraża się również naturalna celowość intelektu, może zastąpić obiektywną intuicję intelektualną”<sup>64</sup>. Taką próbę belgijski jezuita inicjuje zresztą już w 1908 roku, w artykule *À propos du sentiment de présence...* Zwraca w nim uwagę na fakt, że intelekt ludzki nie ma co prawda intuicji bytu – zamiast cechującej ją *jedności* (prostej, bezpośredniej asymilacji intelektualnej władzy ze swym przedmiotem) napotyka wciąż *wielość* (nieredukowalną mnogość fragmentarycznych celów cząstkowych, rodzącą wątplenie i poznawczy zamęt)<sup>65</sup> – ale mimo to do owej intuicji nieustannie dąży; jest, jak stwierdza Maréchal: „*władzą w poszukiwaniu swej intuicji*, to znaczy asymilacji z *bytem* – z bytem czystym i prostym, suwerennie *jednym*, bez ograniczeń, bez dystynkcji istoty i istnienia, możliwości i real-

<sup>63</sup> Por. B. Romeyer: *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*. „Archives de philosophie” 1928, vol. 6, s. 29 [165]–33 [168].

<sup>64</sup> J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 177.

<sup>65</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 121.

ności”<sup>66</sup>. Z tego właśnie względu „afirmacja *bytu*, która wyraża jego [czyli intelektu – A.R.B.] wewnętrzny ruch, nieskończenie przekracza zasięgiem fragment rzeczywistości zaczepiony o wyizolowane przedstawienia zmysłowe”<sup>67</sup>; „[...] nie jest [...] niczym innym niż tylko wyrazem zasadniczego dążenia umysłu do zjednoczenia się z Absolutem i w Absolucie. Ta afirmacja – dodaje Maréchal – osiągnęłaby swą pełną wartość obiektywną tylko wówczas, gdyby stała się bezpośrednią intuicją Absolutu; zachowuje jednak pomniejszoną i analogiczną wartość [intuicji – A.R.B.] w swym zastosowaniu do wszelkiego przedmiotu, który wprawia w ruch aktywność umysłu”<sup>68</sup>. Jest więc swego rodzaju *quasi*-intuicją, czy też intuicją inchoatywną (zaczątkową)<sup>69</sup>. Zaczątkowy charakter owej *quasi*-intuicji polega na tym, że nie dając intelektualnego oglądu warunkującego ją metafizycznego Absolutu, do którego dąży jako do ostatecznego celu, ani też oglądu ontologicznego absolutu samego w sobie, który w owym dążeniu ujmuje na sposób celu cząstkowego (jednocząc pojęciowe przedstawienie z jego realną podstawą), rodzi jednak poczucie rzeczywistości istnienia tego drugiego celu. Co więcej, nie jest to poczucie realnej obecności immanentnego względem świadomości fenomenu, ale odrębnej od podmiotu, obiektywnej rzeczywistości. Poczucie obecności jest bowiem, w przekonaniu Maréchala, „szczególnym przypadkiem intuicji – jedynym zresztą, który posiadliśmy w naszym zwyczajnym doświadczeniu”<sup>70</sup> – i konstytuuje się w intelekcie, jako efekt jego spontanicznej, afirmatywnej reakcji na zmysłową daną<sup>71</sup>. Nie roszcząc sobie zatem prawa do miana intuicji, jest więc afirmacja jej dynamicznym substytutem, zapowiedzią czy swoistą *quasi*-intuicją – wyrazem dążenia intelektu do asymilacji z Absolutem. W taki też sposób postrzega ją Maréchal w *Zeszytach* 5. Przede wszystkim więc – o czym napisze później także w artykule *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?* – doprecyzowuje swe rozumienie intuicji z 1908 roku, definiując ją, w duchu Kantowskim, jako „poznanie ogólne lub szczegółowe, w którym materia, forma i rzeczywistość (bądź aktualna, bądź możliwa) przedstawionego przedmiotu byłyby jedno-

<sup>66</sup> Ibidem, s. 121; por. A. Milet: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 29.

<sup>67</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 120.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 121; por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 223–224.

<sup>69</sup> Te dwa określenia wprowadza Maréchal w *Zeszytach* 5., pisząc: „Afirmacja w syntezie dostarcza sądowi obiektywizującej wartości »*quasi*-intuicji« intelektualnej, lub lepiej: intuicji inchoatywnej tego, co inteligibilne”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 304; por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 92.

<sup>70</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 117.

<sup>71</sup> Por.: A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1939, t. 66, s. 717; G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 269.

cznie dane przez samo *a priori* naszej władzy intelektualnej”<sup>72</sup>. Takiego sposobu intuitywnego poznania rzeczywistości intelekt nie ma, jednak dysponuje sądem, który, według Maréchala, „w ujęciu realności [...] naśladuje intuicję; [...] to, co intuicja ma bezpośrednio, przez stworzenie lub wewnętrzne wytwarzanie, dyskursywny sąd osiąga mniej doskonale, na drodze afirmacji”<sup>73</sup>. Jak belgijski jezuita uzasadnia to przekonanie? Otóż odwołuje się w tym miejscu najpierw do ustalonego wcześniej, na etapie analiz nad uniwersalizującą naturą abstrakcji, posiadania przez intelekt pierwszych inteligibiliów – pierwszych, transcendentálnych zasad wszelkiej wiedzy – przypominając: „Nasz intelekt ma zatem, z natury, transcendentálne zasady, które pozwalają odtworzyć jedność »inteligibilną w akcie« na modelu konkretnego przedstawienia, które jest inteligibilne wyłącznie w możności [...]. Zmysłowa kooperacja dopełnia *materialnie* transcendentálne zdeterminowania [...], pozwalając im w ten sposób wyrazić się w obiektywnych przedstawieniach. Z doskonałej, intuitywnej wewnętrzności, właściwej Aktowi czystemu – stwierdza Maréchal – intelekt ludzki zachowuje zatem, co najwyżej, wrodzoność – nie *idei* (nawet czysto wirtualnych), lecz *transcendentalnego sposobu* jedności, »przyzywającego« materię, do której [może – A.R.B.] się zastosować. Innymi słowy, intelekt ludzki w naturalnym – »prywatywnym«, jeśli można się tak wyrazić – lecz nie »obiektywnym« posiadaniu typu bytu [*type de l'être*], jest ograniczony zewnątrz przez »rzecz w sobie« (*res*), od której musi (aby przejść do obiektywnego aktu) zasymilować sobie, za pośrednictwem zmysłów, sukcesywne [treściowe – A.R.B.] wkłady. [...] ich akumulacja *zmierza* do zasypiania przepaści, która oddziela intelektualną władzę od w pełni nasycającego aktu poznawczego; jednakże gdy ta »władza« ma wszelką obiektywną zdolność bytu, jej pełna aktualizacja za pośrednictwem danych materialnych jawi się jako nieosiągalna granica”<sup>74</sup>. W konsekwencji więc, jak podkreśla belgijski jezuita, „nigdy transcendentálna jedność, wrodzona naszemu intelektowi jako funkcjonalna dyspozycja, nie zobiektywizuje się całkowicie w naszych pojęciach [...]. Czym jednak – pyta retorycznie – jest [...] to, co pozwala »zobiektywizować« je [to znaczy pojęcia – A.R.B.] kategorycznie i związać w naszych sądach z absolutem bytu, tak jakby zachodziły w odpowiednim dla nich miejscu, wewnątrz totalizującej intuicji intelektualnej? [...]. Jaki element lub jaka aktywność uzupełnia tu brakującą funkcję intuicji? *Psychologicznie* mówiąc, to uzupełnienie jest dokonywane przez afirmację [...].

<sup>72</sup> To nowe rozumienie intuicji nie wyklucza owego pierwszego, podanego w 1908 roku, lecz, jak zaznacza Albert Milet, ma charakter bardziej techniczny, akcentując bardziej niż samą bezpośrednią asymilację władzy i jej przedmiotu – aprioryczne warunki jej możliwości. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 92.

<sup>73</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique*..., 1949, s. 304.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 353–354.

*A priori* i dedukcyjnie możemy ustalić, że obiektywna rola afirmacji – uzupełnienie intelektualnej intuicji – jest *konieczna we wszelkim poznaniu nieintuitywnym*<sup>75</sup>. Taki też będzie jeden z celów dedukcji ontologicznej afirmacji, ku której zmierza refleksja Maréchala.

---

<sup>75</sup> Ibidem, s. 354–355; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 47, boîte 15.



## 6.3. Dedukcja ontologicznej afirmacji – badania wprowadzające

### 6.3.1. Stan problemu

Dokonane przez Maréchala, w ramach syntetycznego etapu jego refleksji metafizycznej, badanie trzech twierdzeń przygotowujących dedukcję ontologicznej afirmacji (przedmiot afirmacji nie jest współmierny z przedmiotem pojęciowego przedstawienia; afirmacja dokonuje się na miarę aktualności przedmiotu; afirmacja jest dynamicznym substytutem intelektualnej intuicji)<sup>76</sup> miało na celu wyostrenie istotnych cech, specyfikujących naturę afirmacji. Cechy te – transfenomenalny charakter, aktywność oraz *quasi*-intuicyjność – naprowadzają na odsłaniający się za sprawą afirmacji absolutny moment całej metafizyki podmiotu poznającego. Czy jednak belgijski jezuita nie wikła się tym samym w próbę refleksyjnego wykazywania tego, czego w dalszej kolejności zamierza dedukcyjnie dowodzić? On sam zdecydowanie odpiera tego typu potencjalne zarzuty, pisząc: „Te rozważania wstępne [...] nie przedstawiają jeszcze rygorystycznego układu krytycznego dowodu; domagają się zastosowania, a zresztą – także dopełnienia. Co nam pozostaje dokładnie do wykazania? Że wszelkie wyrażenie, aby mogło być obiektywne (w samej swej formie wyrażenia), musi zawierać *implicite* afirmację *określonej realności absolutnej*; innymi słowy, że *noumenalny absolut* wchodzi w logiczne przesłanki przedmiotu jako takiego”<sup>77</sup>. Tak zarysowany cel dedukcji ontologicznej afirmacji tłumaczy jednak w pewien sposób specyficzną metodę, którą Maréchal stosuje w owej syntetycznej części swego dzieła. Belgijski jezuita bowiem wychodzi od ustaleń wieńczących analityczny etap rekonstrukcji metafizyki podmiotu poznającego – ustaleń ukazujących dynamiczną naturę afirmacji, jako czynnika umożliwiającego obiektywizujące odniesienie pojęciowego przedstawienia do pozapodmiotowego fundamentu, i jednocześnie zapowiadających absolutny (w sensie metafizycznym) wymiar owego fundamentu. Na tej podstawie próbuje Maréchal wyświetlać w ramach twierdzeń przygotowawczych te aspekty afirmacji (wcześniej jedynie zasygnalizowane w ramach ogólnej analizy jej natury), które sukcesywnie odsłaniają ów metafizycznie absolutny fundament sprawa-

<sup>76</sup> Por. D. Moretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero...*, s. 315–316.

<sup>77</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 357.

nej przez nią obiektywizacji: absolutną Realność, jako ostateczny, transcendentny punkt zachodzącego w afirmacji transfenomenalnego odniesienia; czysty Akt, jako najwyższą doskonałość, na której miarę przedmiot jest afirmowany wedle swego w niej uczestnictwa; ostateczny Cel intelektualnego dążenia, którego obiektywizującą treści poznawcze intuicję afirmacja zastępuje. I właśnie ten ostatni aspekt znajduje dalsze rozwinięcie w badaniach bezpośrednio wprowadzających do dedukcji ontologicznej afirmacji. „Jeśli moglibyśmy ustalić – przekonuje Maréchal – że dana [treść – A.R.B.] poznania obiektywizuje się wobec naszego myślenia, wyłącznie przyjmując *implicite* [...] wartość celu, nasza teza [że wszelkie wyrażenie – obiektywizując się – musi zawierać *implicite* afirmację realności absolutnej – A.R.B.] nie byłaby już tak trudna do udowodnienia; albowiem porządek celów – porządek »praktyczny« – jest *absolutny*, nie-fenomenalny”<sup>78</sup>. W ten sposób, specyfikując najpierw, w ramach twierdzeń przygotowawczych, naturę afirmacji pod kątem jej istotnych, ujawniających absolutny moment obiektywizacji cech, zamierza Maréchal następnie, w toku badań wprowadzających, sukcesywnie wyświetlać własności kluczowych, skorelowanych z afirmacją i funkcjonujących w obrębie planowanej dedukcji terminów, aby w dalszej kolejności, dzięki owej dedukcji, odsłonić występujące między nimi koniecznościowe zależności. O jakie terminy chodzi? Pierwszym z nich jest właśnie *cel*, który regularnie występował już w ramach analitycznej części Maréchalowskiej refleksji, choć właściwej mu specyfiki belgijski jezuita precyzyjnie nie określał – poza wprowadzeniem ogólnego, sygnalizowanego przy okazji omawiania natury pojęcia podziału na cel absolutny (ostateczny, pośredni) i cel cząstkowy (szczegółowy, bezpośredni) oraz na cel obiektywny i subiektywny. Teraz więc zwraca uwagę na fakt, że głębszej precyzacji domaga się kwestia wpływu celu na obiektywizujące działanie intelektu w afirmacji. Co prawda do tej pory Maréchal tłumaczył, że intelekt, rozpatrywany jako „rzecz”, ma wewnętrzną celowość, zmierzając naturalnym dążeniem do aktualizacji całej swej potencjalnej ontologicznej doskonałości, zapowiadanej przez jego adekwatny przedmiot formalny, którego zakres wyznaczają pierwsze inteligibilia; że owe posiadane przez intelekt pierwsze inteligibilia domagają się niejako tej doskonałości jako swego obiektywizującego dopełnienia, ta z kolei – właśnie z tego względu – prezentuje się intelektowi jako cel jego dynamicznego dążenia; że wreszcie, dążąc do owego celu, intelekt w afirmacji projektuje w jego perspektywę posiadane inteligibilne dane i tym samym obiektywizuje je, utwierdzając w realności na sposób celu cząstkowego, podporządkowanego celowi ostatecznemu. Mimo to wydaje się, że wskazana przez Maréchala

<sup>78</sup> Ibidem, s. 359; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 48, boîte 15.

w zakończeniu części analitycznej *Zeszytu 5*. wątpliwość, czy przypadkiem ów ostateczny cel – zamiast absolutną Realnością – nie jest tylko subiektywnie postulowanym ideałem<sup>79</sup>, wciąż nie ma satysfakcjonującego rozstrzygnięcia. Owszem, na podstawie dotychczasowych analiz belgijski jezuita słusznie wnioskuje, że ów cel, jako czysty Akt, jest możliwy do pomyślenia tylko jako istniejący poza ludzkim myśleniem<sup>80</sup>. Skąd jednak wiadomo, że faktycznie istnieje poza owym myśleniem, a nie że jedynie tak musi być pomyślany? Tak zarysowany stan problemu wskazuje, że drobiazgowo analizy Maréchala docierają w tym miejscu powoli do owego krytycznego punktu, o który rozbijali się współcześni mu neoscholastycy i neotomiści, próbujący dowieść konieczności ugruntowania poznawczych treści w ich pozapodmiotowej, realnej podstawie. Maréchal zdaje się tego świadomy i rozumie potrzebę dokonania pewnych istotnych precyzacji dotyczących natury wpływu celu na dążenie intelektu, a także – natury samego *intelektualnego dążenia* (drugiego obok celu terminu, którym zajmie się bliżej Maréchal w ramach badań wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji). W przeciwnym wypadku przygotowywana dedukcja może przerodzić się po prostu w pustą grę pojęciową, zamiast w sposób konieczny dowodzić tego, co postulują wnioski z części analitycznej Maréchalowskich rozważań – że w afirmacji nie tylko dokonuje się samo poznawcze ujęcie pozapodmiotowej realności, lecz także ujawnia się konieczność istnienia absolutnego, metafizycznego warunku możliwości takiego ujęcia.

### 6.3.2. Cel a forma specyfikująca intelektualne dążenie

Podjmując, w ramach badań wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji, pogłębioną refleksję nad korelacją między metafizyczną strukturą celów i dynamicznym dążeniem intelektu, Maréchal podkreśla najpierw następujący fakt: „Jesteśmy w szponach wyłącznej alternatywy: immanentna względem podmiotu forma, aby się zobiektywizować, mogłaby się oderwać od podmiotu (w samym podmiocie) tylko na dwa sposoby: według aktu stwórczego lub wytwórczego, który realizowałby ją poza podmiotem – to mniej lub bardziej doskonały *sposób intuicyjny*; lub też według aktu dążeniowego, który umieszczałby ją w celu zewnętrznym, w »przedmiocie« możliwej asymilacji – to jest *sposób afirmatywny*”<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 315.

<sup>80</sup> Por. J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 52, boîte 16.

<sup>81</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 361.

Opowiadając się, oczywiście, za owym drugim sposobem, Maréchal podkreśla, że „»obiektywna projekcja« danej, apercpcja »innego« jako »innego w sobie«, nie jest w ogóle pojmowalna inaczej niż tylko w porządku celów. Znaczy to, że całościowa reakcja intelektu otrzymującego inteligibilną formę musi wprowadzać ową »species« w nurt dalszej celowości; [inteligibilna – A.R.B.] dana obiektywizuje się, stając się elementem celowości następczej [»finalité conséquent«] podmiotu, który afirmuje”<sup>82</sup>. Jak się to dokonuje? Otóż według belgijskiego jezuitę, dzięki swoistemu zdeterminowaniu intelektualnego dążenia (*tendance*), następującemu od strony celu. „Wszelki ruch [*mouvement*] (w szerokim tego słowa znaczeniu) – przypomina najpierw Maréchal – wszelkie przejście z możliwości do aktu implikuje dążenie do celu [...]. Nie istnieje ruch, który nie byłby zorientowany, ani aktywność, która nie miałaby celu [...]. Dynamiczna wartość ruchu lub, bardziej ogólnie, aktywność w działaniu – dodaje belgijski jezuita – jest w każdej chwili doskonale zdeterminowana; jest to jednak dokładnie to wirtualne zdeterminowanie, które nazywamy »celem«, gdy antycypujemy je jako naturalny kres obecnego stawania się”<sup>83</sup>. Na czym polega owo zdeterminowanie? Maréchal tłumaczy to, wychodząc od następującego podziału: „Przedzawarty w dążeniu cel może być, w zależności od sytuacji, świadomy bądź pozostawać nieświadomiony. W pierwszym przypadku cel porusza [dążenie – A.R.B.] jako znany przedmiot, a celowość, którą narzuca, jest celowością ujawnioną [*élicite*]. W drugim przypadku cel działa wyłącznie jako fizyczna forma dążenia, a celowość przyjmuje nazwę celowości naturalnej”<sup>84</sup>. Właśnie ta druga sytuacja, a zwłaszcza zależność między celem i formą dążenia, szczególnie absorbuje uwagę Maréchala, który próbuje wyjaśniać, w jakim sensie cel jest w owym dążeniu przedzawarty. Przywołuje on zatem najpierw następujące słowa Tomasza z Akwinu: „Wszędzie tam, gdzie coś świadomie, nie przypadkiem, powstaje, kresem (celem) powstawania musi być forma rzeczy powstającej. Żaden zaś twórca nie będzie działał gwooli nadania formy, póki nie zaistnieje w nim podobizna tej formy, jaką ma nadać [...]. Zachodzi to u jestestw kierujących się myślą. W ten to sposób podobizna, czyli pomysł domu, istnieje uprzednio w umyśle budowniczego”<sup>85</sup>. Wy-

<sup>82</sup> Ibidem. „Celowość intelektualna – przypomina w tym kontekście Matthia Chen – jest, wśród wielu innych, rodzajem celowości, który polega na dążeniu bytu do sobie właściwego celu; posiada zatem cechy celowości w sensie ogólnym”. M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal*. Rome 1960, s. 24.

<sup>83</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 363–364; por. M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective...*, s. 24–25.

<sup>84</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 364–365; por. Idem: *Épistémologie...*, s. 55, boîte 16.

<sup>85</sup> Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 2. Londyn 1977, s. 82, część 1, kwestia 15, artykuł 1; por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 366.

chodząc od tych słów Akwinaty, Maréchal stwierdza: „Forma, która będzie realizowana u kresu działania [*action*], preegzystuje jako forma samego aktywnego działania [...]. Innymi słowy, cel, który zostanie zrealizowany [...], konstytuuje, w trakcie działania [jako przyczyna celowa – A.R.B.], specyfikujące zdeterminowanie aktywnego dążenia [...]. Bez wątplenia – dodaje belgijski jezuita – w każdym ruchu miara »celu« jest zarazem [...] miarą »formy specyfikującej« działanie i »formy specyfikującej« skutek. Wynika z tego, że *cel* działania, jeśli określimy tak skutek rozważany w sobie, musi być, przez antycypację, całkowicie zdeterminowany [...]. Mamy przedwiedzę celów wyłącznie w formie specyfikującej ruchy, które zmierzają ku owym celom”<sup>86</sup>. Na tej podstawie Maréchal tłumaczy, w jaki sposób, w owej specyfikującej formie, kryją się zindywidualizowane, realne cele częściowe. „Specyfikująca forma dążenia [...] – pisze – jest, z siebie, formą *abstrakcyjną i uniwersalną*. Absolutnie, jako że jest abstrakcyjna i uniwersalna [...], w tym stadium może się również identycznie realizować [...] – obojętnie, czy w takiej, czy w innej materii, w takim czy innym punkcie przestrzeni”<sup>87</sup>. Jednocześnie wszakże dodaje, że jako forma ukierunkowująca owo dążenie, „mierzy się ona również kresem do wykonania [...]; na początku czysto dynamiczna, w trakcie działania akumuluje realne determinacje, lecz pozostaje niezdecydowana w stosunku do niewyczerpanych jeszcze materialnych możliwości”<sup>88</sup>. Dzieje się tak również dlatego, że cel częściowy nie nasycza aktywnego dążenia, które owa forma specyfikuje<sup>89</sup>. „Między początkowym poruszeniem władzy – podkreśla zatem Maréchal – a kompletnym rozwinięciem wprowadzonych w działanie wirtualności piętrzą się etapy pośrednie, jako tyleż *celów częściowych*, które prowadzą do celu totalnego i nasycającego – do *celu ostatecznego* [...]”. Cele częściowe w stosunku do celu ostatecznego przyjmują charakter celów *podporządkowanych* lub *środków*”<sup>90</sup>.

Czym zatem, w konsekwencji, byłaby owa specyfikująca dążenie forma, dzięki której intelekt przedzawiera w sobie i niejako formalnie antycypuje cel, do którego realnie dąży? „Aby obiektywnie dążyć [...] do kresu wykluczającego wszelką granicę [...], trzeba móc zasymilować wszystkie bez wyjątku poziomy bytu; trzeba więc mieć dynamiczną formę, która obejmuje je wszystkie i każdy [z osobna – A.R.B.], a forma ta jest pojmowalna tylko jako najbardziej uniwersalny z uniwersaliów byt

<sup>86</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 366–368; por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 227–228.

<sup>87</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 369.

<sup>88</sup> Ibidem; por. A. Grégoire: J. Maréchal, „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 50, boîte 15.

<sup>89</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 371.

<sup>90</sup> Ibidem; por. M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal...*, s. 27.



abstrakcyjny i transcendentny, uniwersalność przeżyta, »wykonana« [»exercée«] – mówili scholastycy – w naszej intelektualnej aktywności przed ujawnieniem się refleksywnie naszej jasnej świadomości jako pojęciowy przedmiot<sup>91</sup>. Jeśli wziąć pod uwagę, jak zaznacza Maréchal, „przedmiot i cel [...] bez ograniczeń co do ich treści, odpowiadająca [im – A.R.B.] forma dążeniowa będzie z konieczności najbardziej abstrakcyjną, ogólną i niezdeterminowaną formą bytu [...]”. *Wirtualna nieskończoność* intelektu – dodaje belgijski jezuita – jako możność i całościowy przedmiot formalny intelektu – *byt abstrakcyjny i transcendentalny* – są zatem wyrażeniami współzależnymi<sup>92</sup>. Z tego jednak wynika, że owa skorelowana z celem ostatecznym forma specyfikująca – to nic innego jak adekwatny przedmiot formalny intelektu – wieńczące abstrakcyjną apercepcję i fundujące spekulatywną jedność bytu pierwsze inteligibilia, które już w swej refleksji nad uniwersalnym charakterem *species* utożsamiał Maréchal z posiadaniem przez intelekt bytu i jego transcendentalnych własności<sup>93</sup>. Takiego rozstrzygnięcia można się było spodziewać – wynika ono logicznie z wcześniejszych ustaleń Maréchala i jest konsekwencją refleksji nad, dokonującą się w afirmacji i przekraczającą syntetyczną jedność konkretyzacji, obiektywną jednością apercepcji. Jako takie, owo rozstrzygnięcie mogłoby więc rozczarowywać, gdyż pozornie nie wnosi wielu nowych ustaleń do problemu możliwości poznawczego ujęcia pozapodmiotowej rzeczywistości w intelektualnym dążeniu. Mogłoby, gdyby nie fakt, że pojawia się jako efekt opisu relacji między celem a formą specyfikującą to dążenie – opisu, który z nieco innej niż do tej pory perspektywy ujmuje jego istotne cechy. Oto bowiem Maréchal, charakteryzując owo intelektualne dążenie na poziomie jak najbardziej ogólnym, przywołuje określenia, które – co zostanie zaraz pokazane – w nieco szerszy niż konwencjonalnie przyjęty sposób opisują jego naturę. Stosuje zatem nie tylko, jak dotąd, samo pojęcie dążenia (*tendance*) czy też ruchu (*mouvement*) intelektu, lecz pisze także o działaniu (*action*) intelektu, a przede wszystkim o intelektualnym „pożądaniu” (*appétit*); wykorzystuje więc po-

<sup>91</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 375; por. M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal...*, s. 25–26.

<sup>92</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 375. Ostatecznym celem, odpowiadającym tak rozumianej formie bytu, może stać się, w przekonaniu Maréchala, wyłącznie absolutny Byt nieskończony. „W tej metaempirycznej dziedzinie – pisze belgijski jezuita – [...] jedyną możliwą nieprzekraczalną granicą, która narzuca się naszemu myśleniu, nie jest taka lub inna obiektywna granica bytu, taki lub inny stopień istot skończonych, ale »granica absolutna«, niebyt jako taki. Otóż pojąć niebyt jako jedyną możliwą granicę, sprowadza się [...] do pojęcia *braku granicy*. Całościowa obiektywna zdolność naszego intelektu, odpychając wszelką granicę oprócz niebytu, rozciąga się więc równie daleko jak byt czysty i prosty. Takiej zdolności formalnej odpowiadać może tylko jeden absolutnie ostatni i nasycający cel: Byt *nieskończony*”. Ibidem, s. 379–380.

<sup>93</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 164.

jęcia, które współcześni mu tomiści przypisują raczej woli niż intelektowi. Okazuje się jednak, że jest to zabieg nieprzypadkowy. Belgijski jezuita bowiem zdaje sobie sprawę, że celowościowy dynamizm intelektu – aby mógł stanowić podstawę autentycznego ujęcia realności, a nie wyłącznie samej jej inteligibilnej idei – musi kryć w sobie inne jeszcze niż tylko czysto intelektualne właściwości. Maréchal powiąże je z najgłębszą naturą dynamizmu władzy intelektualnej, podejmując tym samym, w ramach wprowadzenia do dedukcji ontologicznej afirmacji, pogłębione badanie drugiego, oprócz celu, kluczowego dla owej dedukcji terminu – *intelektualnego dążenia*.

### 6.3.3. Intelektualne dążenie a wyższe władze poznawcze

#### 6.3.3.1. *Appetitus* intelektu

Badając naturę relacji zachodzącej między ostatecznym celem a formą specyfikującą celowościowy dynamizm intelektu, Maréchal pisze, odwołując się przy tym do słów Tomasza z Akwinu: „Tym, co czyni dynamiczną wartość celów wtrąconych [w sensie: pośrednich – A.R.B.], jest samo dążenie do celu ostatecznego: »Wszak człowiek wszystkiego pożąda dla celu ostatecznego«”<sup>94</sup>. Pojawiające się w przywołanym przez Maréchala cytacie pojęcie „pożądanie” (*appetitus*)<sup>95</sup> belgijski jezuita stosuje jeszcze w innych miejscach, i nie tylko w sensie ogólnym bądź odwołując się do tekstów Akwinaty<sup>96</sup>, lecz także precyzując, odnosząc je bezpośrednio do aktywności intelektu. „Nie dyskutujemy »wartości obiektywnej« intelektualnego pożądania – pisze na przykład – [...] jednak wewnętrzny fakt [jego przekraczających cele cząstkowe aspiracji – A.R.B.] jest niezaprzeczalny”<sup>97</sup>. Trzeba zaznaczyć, że do tej pory Maréchal raczej unikał stosowania w *Zeszytach* 5. pojęcia *appetitus* na określenie dynamicz-

<sup>94</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 371; por. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. F.W. Bednarski. T. 9. Londyn 1963, s. 34, część 1–2, kwestia 1, artykuł 6.

<sup>95</sup> Termin *appetitus* zazwyczaj tłumaczony jest jako „pożądanie” i w takim sensie dobrze pasuje on do opisu dynamicznych procesów zachodzących w niższych, zmysłowych władzach poznawczych. W odniesieniu do władz wyższych (intelektu i woli) słowo „pożądanie” może być mylące ze względu na inne jeszcze, nieprzystługujące im znaczeniowe konotacje tego słowa. Niemniej, ze względu na fakt, że w takim tłumaczeniu termin *appetitus* przyjął się także w języku polskim (na przykład w polskim wydaniu *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu), również w niniejszej pracy oddawany będzie za pomocą słowa „pożądanie”.

<sup>96</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 365, 379, 383–389.

<sup>97</sup> Ibidem, s. 379.

nego, celowościowego dążenia intelektu. Jego systematyczne używanie spowodowała dopiero konieczność precyzacji natury tego dążenia – konieczność wymuszona niejako próbą dookreślenia relacji między celem a formą specyfikującą intelektualnego dynamizmu i, co za tym idzie, próbą wykazania faktycznej zdolności owego dynamizmu do uchwycenia obiektywnej realności. Pisze więc: „Dynamizm nie może polegać na czystej »formie«, ale domaga się określonego stosunku między elementem formalnym a elementem aktywności, »wykonywania«. Ten stosunek formy i aktywności, w takim stopniu, w jakim zarządza naszym intelektualnym dynamizmem, musi przejawiać się w ruchu naszych intelektów. Warto będzie zatem podjąć trud skupienia teraz uwagi na samym *stawianiu się* naszego intelektu, na owym immanentnym »fieri« [»wydarzaniu się«], którego dynamiczną formę – jak już wiemy – tłumaczy pojęcie bytu abstrakcyjnego i transcendentnego”<sup>98</sup>. Co więcej, bardzo szybko okazuje się, że gdy Maréchal zaczyna realizować ten postulat w ramach badań wprowadzających dedukcję ontologiczną afirmacji, zaczyna ukazywać owo stawanie się jako pożądanie<sup>99</sup> – jako *appetitus* właśnie. Pojęciem tym belgijski jezuita posługuje się zresztą już dużo wcześniej. Jeszcze przed pierwszą redakcją *Punktu wyjścia metafizyki*, w okresie kształtowania się Maréchalowskiego zamyśłu przekroczenia Kantowskiego agnostycyzmu, posługuje się nim w poświęconym Kantowi fragmencie datowanego na lata 1914–1915 wykładu z epistemologii i widać wyraźnie, że pisząc: „Inteligentny podmiot reaguje na daną nie tylko w sposób *receptywny* [...]. Słowo »jest« wyraża [w sądzie – A.R.B.] [...] zarazem *intelektualną recepcję* danej i *pierwszą reakcję apetytywną* na daną”<sup>100</sup>, wiąże Maréchal *appetitus* z dynamicznym działaniem intelektu. W taki też sposób używa tego pojęcia w rozmaitych, także niepublikowanych, tekstach, pisząc na przykład w liście do Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin o intelektualnym *appetitus*, którego celem jest intencjonalne posiadanie bytu<sup>101</sup>, czy też – w swej analizie uwag cenzorów diecezjalnych pod adresem *Zeszytu 5*. – o tym, że wszelka aktywność racjonalna z *appetitus* się wywodzi<sup>102</sup>. Korzysta z niego również w opracowaniach poświęconych niezrealizowanemu projektowi psychologii dedukcyjnej<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 381; por. J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 58, boîte 16.

<sup>99</sup> Por. J. Javaux: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal...*, s. 374.

<sup>100</sup> J. Maréchal: *Jugement „scolastique” concernant la racine de l’agnosticisme kantien* (Romiley, 1914). In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 279.

<sup>101</sup> Por. List Josepha Maréchala do Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin, 25 listopada 1926 roku. [Brudnopis]. In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P.* KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>102</sup> Por. J. Maréchal: *Observations sur le rapport des censeurs*, 4 juillet, 1925, s. 8. In: *Censures diocésaines du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>103</sup> Por.: J. Maréchal: *Esquisse d’une psychologie deductive* [1920, revue en 1928]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 319–322; Idem: *Esquisse d’une psychologie deductive* [2<sup>e</sup> édition, 1928], s. 9–11. KADOC, VII-80, boîte 17.

Fakt, że pojęciem *appetitus*, używanym na określenie obecnego w to-mizmie intelektualnego, celowościowego dążenia, posługuje się Maréchal także przy okazji swej początkowej refleksji nad przełamaniem Kantowskiego agnostycyzmu, jest o tyle istotny, że już wówczas belgijski jezuita wskazuje fundamentalny dualizm porządku teoretycznego i praktycznego występujący w filozofii myśliciela z Królewca, widząc w jego przekroczeniu – co zresztą konsekwentnie potwierdza później w *Zeszytach* 3. oraz *Zeszytach* 4. – klucz do rozwiązania problemu krytycznego<sup>104</sup>. I właśnie pojęcie *appetitus* odsłania, w przekonaniu Maréchala, tę właściwość natury dynamicznego dążenia intelektu, która pozwala odkryć wewnętrzną więź łączącą oba porządki. Nie dziwi zatem fakt, że podejmując tę kwestię w ramach badań wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji, Maréchal przypomina najpierw ów rozdział sfery teoretycznej (spekulatywnej) i sfery praktycznej w filozofii Kanta, kreśląc dlań jednocześnie alternatywę w myśli Tomasza z Akwinu. Píše bowiem o rozdziale, „który ustalił Kant między dwoma wielkimi dziedzinami racjonalnymi: z jednej strony dziedziną wyłącznie spekulatywną, [...] z drugiej strony dziedziną ściśle pragmatyczną”<sup>105</sup>. „Zobaczmy – proponuje – co myślał św. Tomasz [...]. Definiuje on jasno w *Sumie teologicznej* to, co nazywa »nauką spekulatywną« w opozycji do »nauki praktycznej« [...]. Nauka – i w konsekwencji poznanie obiektywne w ogóle – będzie więc spekulatywna lub praktyczna w zależności od tego, czy ukonstruuje *zasadę późniejszego działania*, czy jej nie ukonstruuje [...]. Inteligibilna forma [...] może prawdziwie nazywać się »zasadą działania«, odkąd rozważamy ją jako »formę« inklinacji lub dążenia sięgającego dalej [...]. Owo dążenie – konkluduje Maréchal – [...] nazywa się »wolą« [podkr. – A.R.B.] lub »racjonalnym pożądaniem« [*»appétit rationnel«*]”<sup>106</sup>. Po takiej konkluzji belgijskiego jezuitę nasuwa się jednak natychmiast cały ciąg pytań. Jak rozumieć to zestawienie *appetitus*, jako pożądanego, z wolą? Czy znaczy to, że pożądanego jest jej aktem? Jak zatem interpretować, utożsamiany wcześniej przez Maréchala z *appetitus*, celowościowy dynamizm intelektu? Jako dynamizm woli? Mogłoby to prowadzić do pomieszania dwóch porządków – intelektualnego i wolitywnego, które scholastycy skrupulatnie oddzielali, i w konsekwencji – do poważnych aporii w obrębie samej koncepcji Maréchala. Chcąc więc wykazać, w jaki sposób dynamizm *appetitus* pozwala poznawczo uchwycić fundament pozapodmiotowej rzeczywistości, belgijski jezuita będzie musiał się zmierzyć najpierw z tego rodzaju wątpliwościami.

<sup>104</sup> Por. J. Maréchal: *Jugement „scolastique” concernant la racine de l’agnosticisme kantien...*, s. 283.

<sup>105</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 381.

<sup>106</sup> Ibidem, s. 381–383.

### 6.3.3.2. Współprzenikanie się intelektu i woli na poziomie aktu drugiego

Uważne studium sposobu, w jaki Maréchal przygotowuje dedukcję ontologicznej afirmacji, pozwala stwierdzić, że przygotowanie to kulminuje w badaniu *appetitus*, jako swoistego punktu, w którym porządek teoretyczny krzyżuje się z porządkiem praktycznym ludzkiego poznania, a ich zakres wyznacza, odpowiednio, aktywność intelektu i aktywność woli. O tym, że zrozumienie natury wzajemnej zależności obu władz ma dla Maréchalowskiej metafizyki podmiotu poznającego niezwykle istotne znaczenie, świadczy choćby fakt, że, jak przypomina Albert Milet, problematyka ta zaczyna zajmować belgijskiego jezuitę jeszcze przed 1904 rokiem, w okresie spotkania z filozofią Blondela, i znajdzie swe opracowanie w prowadzonych, poczynawszy od 1919 roku, wykładach z psychologii racjonalnej<sup>107</sup>. Co więcej, w 1920 roku powstaje krótki tekst *Première formule d'une doctrine complètement formée* (*Pierwszy zarys doktryny całkowicie ukształtowanej*), którego istotę stanowi właśnie problem współzależności między rozumem i wolą<sup>108</sup>. I choć sam Maréchal w liście do Charles'a Lemaître'a stwierdza, że nigdy poważnie nie zgłębił problemu woli<sup>109</sup>, to jednak jego zainteresowanie tą problematyką, z perspektywy prowadzonych w *Zeszytach* 5. badań, wydaje się całkowicie zrozumiałe. Odkrycie więzi łączącej obie władze postrzega on jako drogę do przekro-

<sup>107</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 210. Skutkiem owych analiz problemu relacji między intelektem a wolą będą niepublikowane fragmenty wykładów Maréchala (przepisane przez Auguste'a Grégoire'a lub innych uczniów), które znaleźć można wśród pozostałych po nim materiałów archiwalnych. Por.: J. Maréchal: *De muta causalitate intellectus et voluntatis*. Réd. A. Grégoire. KADOC, VII-80, boite 16; J. Maréchal: *La volonté*. KADOC, VII-80, boite 17; Idem: *De existentia voluntatis*. KADOC, VII-80, boite 17; Idem: *De humanae voluntatis existentia et realitate*. KADOC, VII-80, boite 17; Idem: *De libertate a coactione*. KADOC, VII-80, boite 17.

<sup>108</sup> Por.: J. Maréchal: *Première formule d'une doctrine complètement formée*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 298–303; Idem: *Pierwszy zarys doktryny całkowicie ukształtowanej*. Tłum. A.R. Bańka, J. Surzyn. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 27. Katowice 2009, s. 13–18. Sam Maréchal w następujący sposób charakteryzuje ów tekst w swym liście do Alberta Mileta: „Strony te są najstarszym posiadanym przeze mnie zarysem doktryny [relacji między intelektem a wolą – A.R.B.] od tak dawna całkowicie ukształtowanej w moim umyśle, że nie potrafię przypomnieć sobie jej początków; wydaje mi się, że zawsze interpretowałem Świętego Tomasza w taki właśnie sposób; z łatwością rozpozna Ksiądz na tych stronach egzegetyczny fundament *Zeszytu* 5. i, jak mi się wydaje, logiczny poprzednik doktrynalnych konkluzji tego zeszytu”. *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 1 kwietnia 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)...*, boite 19. Por.: J. Maréchal: *Première formule d'une doctrine complètement formée...*, s. 299; Idem: *Pierwszy zarys doktryny całkowicie ukształtowanej...*, s. 13.

<sup>109</sup> *List Josepha Maréchala do Charles'a Lemaître'a, 21 kwietnia 1942 roku*. In: *Correspondance*. KADOC, VII-80, boite 19.



czenia dualizmu i w rezultacie – agnostycyzmu Kanta<sup>110</sup>. Pod tym kątem próbuje więc analizować celowościowe dążenie intelektu jako *appetitus*, trzymając się, narzuconego sobie w drugiej części swej refleksji nad metafizyką poznania, syntetycznego sposobu postępowania: wyświetlając i zestawiając z sobą stopniowo kolejne, precyzujące naturę poszczególnych pojęć, aspekty ich rozumienia – najpierw afirmacji, a następnie celowości i dynamicznego dążenia. Refleksja nad tym ostatnim, ujętym właśnie jako *appetitus*, ma, w zamyśle belgijskiego jezuitę, odsłonić istotę więzi, jaka w owym dążeniu zadzierzga się między intelektem i wolą. Albert Milet bowiem zwraca uwagę najpierw na fakt, że, w przekonaniu Maréchala, *appetitus* jako naturalna skłonność – fundamentalna dyspozycja intelektu względem odpowiadającej mu doskonałości – oznacza właściwą mu celowość; z tego też powodu wyrażenie „pożądanie intelektu” nie zawiera żadnego paradoksu (między intelektem zmierzającym do prawdy a prawdą jako jego doskonałością zachodzi taka sama relacja, jak między dobrem a jego pożądaniem)<sup>111</sup>. Dlatego też w swym artykule *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* Maréchal podkreśla, że intelektualny dynamizm jest „pożądaniem prawdy”<sup>112</sup>, a w wykładzie *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?* stwierdza z kolei: „Święty Tomasz umieszcza »naturalny *appetitus*« w sercu wszelkiej władzy – nawet spekulatywnej. Możemy więc mówić o dynamizmie intelektualnym”<sup>113</sup>. Jednocześnie wszakże ten sam dynamizm dostrzega Maréchal również w aktywności woli, pisząc o tym, że *appetitus* stanowi jej pierwotny impuls w dążeniu do ostatecznego celu<sup>114</sup>, a samą wolę określając nawet – o czym już wspomniano – jako „wrodzone pożądanie rozumowe”<sup>115</sup>. Okazuje się jednak, że tego rodzaju koincydencja między intelektem i wolą nie jest czysto przypadkowa, lecz stanowi, w przekonaniu Maréchala, bardzo precyzyjny zamysł Tomasza z Akwinu. Belgijski jezuita zwraca na to uwagę właśnie w *Zeszytach 5.*, przekonując w nawiązaniu do *Sumy teologicznej*: Akwinata „nie mówi, że *forma* woli wzoruje się na *formie* intelektu, jak gdyby te dwie władze, na mocy przedustanowionej, naturalnej harmonii, rozwijały szereg nieprzenikliwych, lecz *paralelnych* operacji. Nie – na każdym etapie [Tomasz – A.R.B.] miesza odpowiednie operacje [stwierdzając – A.R.B.]: forma intelektualna *jest* samą

<sup>110</sup> Por. J. Maréchal: *Kant – „Critique de la raison pure” (questions complémentaires) – résumé et transition*. Réd. F. Fallon, s. 2. KADOC, VII-80, boîte 16.

<sup>111</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 172.

<sup>112</sup> J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 90.

<sup>113</sup> J. Maréchal: *Au seuil de la métaphysique...*, s. 152; por. M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal, S.J. ...*, s. 26.

<sup>114</sup> Por. J. Maréchal: *La volonté...*, s. 4–5, boîte 17.

<sup>115</sup> J. Maréchal: *Pierwszy zarys doktryny całkowicie ukształtowanej...*, s. 17.

formą aktywności wolitywnej”<sup>116</sup>. Jak rozumieć ową tożsamość form? Maréchal przypomina najpierw, że władza intelektualna, zanim przyjmie jakąkolwiek formę inteligibilną (*species*) – aby mogła przejść z możliwości do aktu (wprawić się w ruch *per modum naturae*, uruchomić naturalne dążenie) – musi mieć specyfikującą formę swego dążenia (formę naturalną – pierwsze inteligibilia, jako formalny wymóg bytu i jego transcendentalnych własności), dzięki której w pewien sposób przedzawiera w sobie pożądaný cel<sup>117</sup>. Czy zatem owa naturalna, antycypująca cel forma intelektu będzie zarazem formą specyfikującą *appetitus* woli? Tak postawione pytanie rodzi oczywiście następne, dotyczące natury pożądanego przez wolę celu: „Jaki jest ten *ostateczny cel*? Jeśli byłby to – tak samo – ostateczny cel intelektu, czy naturalne dążenie intelektu do swego celu różniłoby się realnie od naturalnego dążenia woli?”<sup>118</sup>. Kluczowa kwestia, która musi zatem zostać, w przekonaniu Maréchala, rozstrzygnięta, aby zyskać odpowiedź na tak postawione pytania, sprowadza się ostatecznie – w terminologii scholastycznej – do ustalenia tego, „jak zdefiniować naturę i wzajemną więź [łączącą – A.R.B.] *actus primus* intelektu oraz *actus primus* woli”<sup>119</sup>. Chodzi bowiem o to, że relację między obiema władzami można określić niejako na dwóch poziomach – na poziomie aktu pierwszego i aktów drugich. Dzieje się tak dlatego, że wola, określana przez Maréchala jako istniejąca w człowieku, „odrębna od intelektu władza w porządku intencjonalnym, która żywotnie pożąda dobra przyswojonego przez intelekt”<sup>120</sup>, z samej swej natury „jest aktywnie zorientowana ku ostatecznemu celowi. Owo zaczątkowe dążenie [jej – A.R.B.] natury ku dobru nazywa się *intentio prima voluntatis* – to akt pierwszy woli [którego naturę, podobnie jak naturę specyfikującą go formy naturalnej, musi Maréchal dookreślić w relacji do intelektu – A.R.B.]. Aby jednak owo dążenie natury przeszło w akt drugi, w *operari* [czyli działanie zmierzające do osiągnięcia celu częściowego – A.R.B.], trzeba, żeby władza otrzymała dalsze zdeterminowanie, nową specyfikację za pomocą [przyjętej przez intelekt w akcie drugim – A.R.B.] formy intencjonalnej, przedstawionej przez intelekt jako dobro”<sup>121</sup>. Z tego też względu właśnie od zbadania tego poziomu relacji między intelektem a wolą – poziomu ich aktów drugich – rozpoczyna Maréchal próbę dookreślenia charakteru zależności między obiema władzami.

<sup>116</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 383.

<sup>117</sup> Por.: ibidem, s. 388–389; M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal...*, s. 28–29.

<sup>118</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 389.

<sup>119</sup> Ibidem, s. 388. Por.: M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal...*, s. 33; C. Baciero: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia*. „Revista de Filosofía” [Mexico] 1968, no 1, s. 39.

<sup>120</sup> J. Maréchal: *De existentia voluntatis...*, s. 1, boîte 17.

<sup>121</sup> J. Maréchal: *De humanae voluntatis existentia et realitate...*, boîte 17.

Belgijski jezuita zwraca zatem najpierw uwagę na fakt, że tak jak ostateczny cel naturalnego dążenia władzy (jej aktu pierwszego) jest określany jako cel naturalny, a samo dążenie – jako pożądanie naturalne (*appetitus naturale*), tak też w wypadku woli jej akt drugi (pożądanie celu cząstkowego, ujawnionego jej przez intelekt) to pożądanie jawne (*appetitus elicitus*)<sup>122</sup>. W tym kontekście Maréchal podkreśla: „Skoro wola, jako *appetitus elicitus*, stosuje swe działania do obiektywnie poznanego dobra, pierwsze działanie wolitywne zakłada ujęcie intelektualne, które je specyfikuje”<sup>123</sup>. Świadczy to o współzależności między intelektem i wolą występującej na poziomie ich aktów drugich, którą belgijski jezuita charakteryzuje w następujący sposób: „Aktywność intelektualna rozwija się pod egidą dążeń, a nawet – żądań [...]. Święty Tomasz deklaruje, że *aktualne* użycie poznań uprzednio przyjętych dokonuje się pod wpływem woli [...]. Ale jeśli [z jednej strony – A.R.B.] wola może poruszać intelekt, z drugiej strony wiemy, że intelekt porusza również wolę [...]. Występuje zatem wzajemne współprzenikanie się intelektu i woli”<sup>124</sup> – stwierdza Maréchal i dodaje: „Intelekt i wola są dwiema realnie odrębnymi władzami operatywnymi [...]; wywierają jednak wzajemny wpływ na swe akty”<sup>125</sup>. „Wola i myśl – zaznacza Maréchal za Tomaszem z Akwinu – wzajemnie się zawierają». Wówczas gdy chcenie zależy od celów obiektywnych, intelekt przejmuje pierwszeństwo nad wolą [...]. Wówczas gdy intelektę wprowadza w działanie dynamizm subiektywny, wola poprzedza intelekt”<sup>126</sup>. W ten sposób, jak dopowiada w innym miejscu belgijski jezuita: „Intelekt porusza wolę »ze względu na cel« lub »obiektywnie«. Wola porusza wszystkie moce duszy i sam intelekt »ze względu na czynnik działania« lub »subiektywnie« [...]. Intelekt zatem poprzedza wolę »w porządku bytu i prawdy«, natomiast wola poprzedza intelekt »ze względu na dobro«, tak że w pewien sposób »prawda jest podporządkowana dobru« i, podobnie, »dobro jest podporządkowane prawdzie« [...]. W jednym i tym samym podmiocie działającym – konkluduje zatem Maréchal – wola skłania »do wykonywania aktu« [*quantum ad exercitium actus*], z kolei intelekt skłania »do dookreślenia aktu« [*quantum ad determinationem actus*]”<sup>127</sup>. W konsekwencji więc, jak zauważa Albert Milet,

<sup>122</sup> Por.: ibidem; J. Maréchal: *De existentia voluntatis...*, s. 2, boîte 17.

<sup>123</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 399.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 389–392.

<sup>125</sup> Ibidem, s. 392, przypis 1; por. J.P. Burns: *Spiritual dynamism in Maréchal*. „The Thomist” 1968, vol. 32, s. 534–535.

<sup>126</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 392. Por.: Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 2..., s. 96, część 1, kwestia 16, artykuł 4; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal*. Trieste 1979, s. 58.

<sup>127</sup> J. Maréchal: *Pierwszy zarys doktryny całkowicie ukształtowanej...*, s. 16. Por.: P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*. Roma 1997, s. 73; L. Cavaliere: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal...*, s. 58–59.

możliwość owych wzajemnych poruszeń intelektu i woli wskazuje na ich wzajemne współprzenikanie się w takim sensie, że chcenie woli zależy od celów obiektywnych, przynależnych porządkowi intelektualnemu, natomiast działanie intelektu jest wzbudzone przez subiektywny dynamizm porządku wolitywnego<sup>128</sup>. Źródłowo jednak to nie od subiektywnego dynamizmu jawnego *appetitus* woli owo działanie intelektu zależy. Maréchal bowiem przekonuje, że aby w pełni zrozumieć naturę wzajemnych warunkowań obu władz, trzeba przyjrzeć się im na poziomie ich aktów pierwszych.

### 6.3.3.3. Jedność intelektu i woli na poziomie aktu pierwszego

Przeniesienie refleksji nad interakcjami zachodzącymi między intelektem a wolą na poziom aktu pierwszego oznacza *de facto*, że Maréchal, jak zauważa Philippe Dalleur, lokuje dynamiczne źródło ich wzajemnych oddziaływań na poziomie przedświadomym, w obszarze fundamentalnych poruszeń naturalnych obu władz<sup>129</sup>, rozpatrywanych już nie w aspekcie ich formalnych funkcji, lecz z perspektywy ich ontologicznej realności – władz jako rzeczy<sup>130</sup>. „Psychologiczny korzeń wzajemności między jawnymi operacjami obu naszych władz wyższych – pisze Maréchal – będzie polegał zatem na naturalnej jedności intelektu (nieograniczonej możliwości *asymilacji* form) i woli (powszechnego *pożądania* dobra). Wzajemne zawieranie się tych dwóch władz musi być poszukiwane nie tylko w przeplataniu się właściwych im operacji, lecz także głębiej, w komplementarnej relacji i we współzależności ich aktów pierwszych”<sup>131</sup>. Belgijski jezuita staje zatem w obliczu konieczności ukazania istoty owej naturalnej jedności intelektu i woli – przede wszystkim przez dookreślenie, jak się ma akt pierwszy woli do aktu pierwszego intelektu i czym jest specyfikująca ów akt forma naturalna. Od czego zatem, ostatecznie – pyta w tym kontekście Maréchal – zależy pierwsze jawne pożądanie woli (jej akt drugi)<sup>132</sup>? „Od uprzedniego warunku dynamicznego – odpowiada – [...]. Dynamiczne napięcie, które on zawiera, musi [...] być warunkiem natu-

<sup>128</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 98; C. Bacciero: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia...*, s. 28.

<sup>129</sup> Por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 73.

<sup>130</sup> Mówiąc inaczej – przypomina Édouard Dirven – wartość poznania nie zależy przede wszystkim od formy lub kresu, lub przedmiotu, lub też celu, rozważanych w sposób izolowany, lecz od realności ontologicznej, którą ma poznanie jako rzecz w działaniu”. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 264.

<sup>131</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 399; por. J. Lebacqz: *Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel...*, s. 243.

<sup>132</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 339.

ralnym, poprzedzającym wszelką operację<sup>133</sup>, czyli pierwotnym pożądanym poruszeniem, naturalnym *appetitus* (aktem pierwszym woli). To „naturalne poruszenie *ad exercitium* [*do wykonywania*, jak pisze Maréchal – A.R.B.], wdrukowane [...] w wolę intelektualnego podmiotu, zmierza do realizacji celu, którego specyfikacja jest antycypatywnie wpisana w naturalną formę tego podmiotu. Jednak forma naturalna podmiotu – istotne prawo jego *operari* – wyraża się bezpośrednio w formalnym przedmiocie jego władz. Zatem – stwierdza Maréchal – [...] w podmiocie czysto duchowym, którego naturalne władze redukują się do intelektu i woli, forma naturalna, do której stosowałoby się »voluntas in actu primo«, mogłaby być tylko samą formą »intellectus in actu primo«<sup>134</sup>. Naturę owej formy specyfikującej intelektualny dynamizm belgijski jezuita zdołał już precyzyjnie określić. To adekwatny przedmiot formalny intelektu, czyli pierwsze inteligibilia (formalny wymóg bytu). Czy zatem taki byłby również adekwatny przedmiot formalny woli? Na takim właśnie stanowisku staje Maréchal, przekonując: „Charakterystyka racjonalnego dążenia, w przeciwieństwie do pożądań niższych, to nieposiadanie żadnych granic [...]. Jedyną formą specyfikującą, która pozostawia wolną rękę wszelkim możliwościom [realizacji – A.R.B.] takiego dążenia [...], mogłaby być tylko forma najbardziej jak to możliwe ogólna – ta, która nie wyklucza żadnej innej: *być jako taki*. Przeto nasza intelektualna natura, uprzednio względem wszelkiego aktu jawnego, *musi* przedstawiać w sobie (to znaczy w korelatywnej jedności obu naszych wielkich władz, rozpatrywanych według właściwych im aktów pierwszych) zarazem formalny i dynamiczny warunek *a priori*: w podobny sposób nieograniczone – zdolność i pragnienie *bytu*”<sup>135</sup>, z tym wszakże zastrzeżeniem, że owo dynamiczne *a priori*, jako forma „specyfikująca woli i intelektu, musi być poszukiwane po linii intelektu”<sup>136</sup>. Jest to zrozumiałe, zważywszy na fakt, że forma specyfikująca stanowi adekwatny przedmiot formalny woli *jako* przedmiot formalny intelektu, a zatem zgodnie z klasycznym przekonaniem Tomasza z Akwinu o źródłowym pierwszeństwie intelektu nad wolą: „Bowiemy wszelki ruch czy drgnienie woli musi być poprzedzone przez pomysł czy poznanie; nie każde zaś pomyślenie jest poprzedzone przez ruch woli”<sup>137</sup>. Z tego też względu ujmowaną w sensie szerszym wolę (nie jako pożądanie jawne, lecz jako pożądanie naturalne), określa Maréchal mia-

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Ibidem, s. 400.

<sup>135</sup> Ibidem, s. 403–404; por. M. Casula: *Maréchal Joseph*. In: *Enciclopedia filosofica*. Édition G.C. Sansoni. Florence 1957, kol. 315.

<sup>136</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 401; por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 266.

<sup>137</sup> Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Thum. P. Bełch. T. 6. Londyn 1980, s. 161, część 1, kwestia 82, artykuł 4.



nem *appetitus* racjonalnego w takim sensie, że, jak zaznacza Albert Milet, jest ona specyfikowana przez samą formę naturalną intelektu i dopełniając się wraz z intelektem w akcie pierwszym, stanowi wyraz jednej i tej samej racjonalnej natury<sup>138</sup>.

Z poczynionych ustaleń wynika jednak, że racjonalny *appetitus* woli to zarazem *appetitus* intelektu – zgodnie z przekonaniem, że jedność formy specyfikującej pożądanie intelektu i pożądanie woli implikuje zarazem jedność samego pożądanego obu władz. O ile więc na poziomie aktów drugich można mówić o współprzenikaniu się intelektu i woli, o tyle na poziomie aktu pierwszego należy mówić o ich jedności. „Dążenie intelektu byłoby – stwierdza zatem Maréchal – z gruntu identyczne z dążeniem wolitywnym i przeczuwalibyśmy ścisłą jedność pod powierzchownym dualizmem dwóch wielkich władz ludzkiego ducha”<sup>139</sup>. Jedność, lecz nie jednolitość. Owo bowiem apetytywne dążenie może być refleksyjnie ujmowane i badane niejako z perspektywy intelektu lub też z perspektywy woli; jako takie, ujawnia też specyficzne dla obu władz odcienie, które muszą dać się w *appetitus* poznawczo wyodrębnić, gdyż w przeciwnym wypadku rację bytu straciłaby jakakolwiek próba rozróżniania specyfiki działania obu władz na poziomie ich aktów drugich<sup>140</sup>. W jedności naturalnego *appetitus* obu władz na poziomie aktu pierwszego tkwi więc jednocześnie zasada różnorodności ich działań na poziomie aktów drugich. „W »jednej« aktywności skończonego podmiotu – pisze Maréchal w odpowiedzi na uwagi cenzorów *Zeszytu* 5. – rozróżnienie intelektu i woli jest rozróżnieniem dwóch dopełniających się zasad – zjednoczonych i przeciwstawionych przez naturę – tak jak zasada wykonywania (dynamiczna) jest taką [zasadą dopełniającą – A.R.B.] dla zasady specyfikacji (formalnej)”<sup>141</sup>. Jak rozumieć tak zasygnalizowane dopełnienie? Otóż Maréchal odwołuje się do następującej formuły, która, w jego przekonaniu, „definiuje stosunek woli »in actu primo« do intelektu »in actu primo«: *Akt pierwszy intelektu jest w stosunku do aktu pierwszego woli, tak jak specyfikacja w stosunku do wykonywania [exercice], jak forma w stosunku do dynamizmu*”<sup>142</sup>. Dla takiej też formuły daje Maréchal następujące wyjaśnienie: „Jeśli rozważyć obie władze: intelekt i wolę, uprzednio względem wszystkich wykonywanych przez nie aktów, to znaczy w ich dyspozycji do naturalnego działania, to z relacji zmiany [zachodzącej – A.R.B.] w dzia-

<sup>138</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 49.

<sup>139</sup> Por. J. Maréchal: *De muta causalitate intellectus et voluntatis...*, s. 2, boîte 16.

<sup>140</sup> Jest to bowiem, jak pisze Maréchal w swym liście do Paula Gény'ego, badanie „naturalnej, radykalnej inklinacji intelektualnego podmiotu – inklinacji, którą emanacja obu władz (intelektu i woli) specjalizuje w naturalny *appetitus* intelektu i naturalny *appetitus* woli”. *List Josepha Maréchala do Paula Gény'ego, 6 lipca 1923 roku*. In: *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>141</sup> J. Maréchal: *Observations sur le rapport des censeurs, 4 juillet, 1925...*, s. 8, boîte 15.

<sup>142</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 401.

laniach obu [...] władz wynika, że: z jednej strony intelekt ma zdolność »wykonywania« [*exerciti*] niezbędną do [zaistnienia – A.R.B.] pierwszego aktu – pod warunkiem, że owa zdolność ma ugruntowanie w woli (którą w tym znaczeniu nie do końca właściwie określa się jako wolę, gdyż oddziałuje ona w sposób naturalny jako »wrodzone pożądanie rozumowe«); z drugiej strony wola, która nie jest tu ujmowana we właściwym jej znaczeniu, lecz [jest ujmowana – A.R.B.] na sposób naturalny, rządzi się zasadą, wedle której w swym pierwszym akcie specyfikuje się lub »determinuje się«, łącząc się z samą [...] formą intelektu w bycie jako takim. Zatem w swym pierwszym akcie intelekt i wola wzajemnie na siebie oddziałując, tworzą jedną rozumną naturę bytu jako takiego<sup>143</sup> – stwierdza Maréchal i dodaje: „»Wola tkwi w rozumie«, i można ją definiować następująco: sama intencja, czy to wrodzona, czy nabyta, dzięki której intelekt jest nakierowany na przyjmowanie najwyższej Prawdy<sup>144</sup>. Wobec tego relacja intelektu i woli na poziomie ich aktów pierwszych – w ramach fundamentalnego *appetitus* racjonalnej natury ludzkiej – jest relacją tego, co specyfikujące, do tego, co specyfikowane. „Na tym poziomie – wyjaśnia Joseph Lebacqz – obie władze zamiast stawać obok siebie, pozostają w ścisłej jedności oddziaływania i międzyzależności. Ich wzajemny stosunek jest stosunkiem specyfikacji i wykonywania bądź – jeśli tak lepiej – formy i dynamizmu: specyfikacji lub formy przychodzącej od intelektu, a także wykonywania lub dynamizmu przychodzącego od woli. Na mocy tego wzajemnego zawierania się – konkluduje Lebacqz – oba pierwsze akty konstytuują razem rodzaj wspólnego korzenia, z którego wywodzą się wszelkie intelektualne i wolitywne aktywności<sup>145</sup>. Niestety, takie rozstrzygnięcie nie usuwa wszystkich wątpliwości co do natury *appetitus*. Owszem, ukazuje rację współprzenikania się intelektu i woli na poziomie ich aktów drugich, interpretując wspólny korzeń, z którego wyrastają specyficzne dla obu władz aktywności, jako swoistą syntezę dwóch komplementarnych aspektów (formalnego i dynamicznego). Zważywszy jednak na fakt, że ów aspekt formalny – pierwsze inteligibilia jako formalny wymóg bytu i jego transcendentálnych własności – przychodzi od strony intelektu (źródłowo – jako kres abstrahującej aktywności intelektu czynnego i zarazem początek obiektywizującego dążenia intelektu możnościowego), wciąż niejasny pozostaje status samego dynamizmu w ramach *appetitus*. Czy jest to dynamizm intelektu czy woli? A może obu jednocześnie? W pierwszym wypadku wola wydaje się znikać; w drugim – dynamiczne dążenie intelektu możnościowego stawiałoby się *de facto* dążeniem woli, komplikując tym samym, do granic możliwości, całą kwestię

<sup>143</sup> J. Maréchal: *Première formule d'une doctrine complètement formée...*, s. 302; por. Idem: *Pierwszy zarys doktryny całkowicie ukształtowanej...*, s. 17.

<sup>144</sup> J. Maréchal: *Pierwszy zarys doktryny całkowicie ukształtowanej...*, s. 17.

<sup>145</sup> J. Lebacqz: *Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel...*, s. 243–244.

obiektywizacji i narażając Maréchala na zarzut woluntaryzmu<sup>146</sup>; w trzecim wypadku wola i intelekt zlewałyby się w jedno, co stawiałoby pod znakiem zapytania ich faktyczną odrębność na poziomie aktów drugich. Jakie rozstrzygnięcie należy przyjąć? Odpowiedź nie jest tu jednoznaczna i dlatego analiza tej właśnie kwestii musi poprzedzić badanie Maréchalowskiej próby odpowiedzi na pytanie o istnienie realnej różnicy między obu władzami wyższymi.

#### 6.3.3.4. Status dynamizmu samego w sobie

To, co można wywnioskować z ustaleń, które poczynił Maréchal, analizując relację intelektu do woli na poziomie aktu pierwszego, mieści się w konkluzji, że akt pierwszy intelektu jest aktem pierwszym woli (tak jak forma dla dynamizmu) i że niejako dopełniając się w owych aktach, władze te fundują akt wspólny – dynamiczny *appetitus* tej samej racjonalnej natury<sup>147</sup>. Tak przynajmniej twierdzi Albert Milet, utrzymując, że realne rozróżnienie między intelektem i wolą jest w ujęciu Maréchala rozróżnieniem funkcji – nie bytów; jako takie, wkorzenia więc ich formalną różnorodność w głęboką, dynamiczną ciągłość natury podmiotu w takim sensie, że radykalny, naturalny dynamizm, znajdujący swe przedłużenie w aktywności właściwie wolitywnej (*appetitus elicitus*), jest tym samym, który jako *appetitus naturale* podtrzymuje spekulatywną aktywność intelektu<sup>148</sup>. W tym kontekście pozostaje jednak do rozstrzygnięcia charakter owej formalno-dynamicznej relacji, konstytuującej wspólny akt pierwszy obu władz w obrębie owego naturalnego *appetitus*. Z tego tytułu trzeba przypomnieć, że *appetitus* jako akt pierwszy to nie samo dynamiczne dążenie, lecz – jak wynika z wcześniejszych badań Maréchala – dążenie uspecyfikowane przez pierwsze inteligibilia, czyli formę bytu jako takiego, antycypującą w owym dążeniu jego ostateczny cel. Dopiero tak uspecyfikowane dążenie stanowi warunek możliwości aktów drugich – czyli *de facto* (w świetle wniosków wieńczących analityczną część Maréchalowskiej metafizyki podmiotu poznającego) ich dynamiczne *a priori*. Jeżeli więc scholastycy, jak pisze Maréchal, „nazywają »aktem pierwszym« władzy operatywnej formalną dyspozycję tej władzy, uprzednią względem jej operacji, czy też »aktów drugich«”<sup>149</sup>, to w wypadku władz

<sup>146</sup> Przeciw takim zarzutom formułowanym przez Réginalda Garrigou-Lagrange’a protestował Maréchal choćby w liście do Paula Gény’ego, pisząc, że w jego rozumieniu „metafizyczna teoria poznania według Tomasza z Akwinu jawi się jako finalistyczna, a nie woluntarystyczna”. *List Josepha Maréchala do Paula Gény’ego, 6 lipca 1923 roku...*, boite 15.

<sup>147</sup> Por.: A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 49, 100; J. Maréchal: *De humanae voluntatis existentia et realitate...*, boite 17.

<sup>148</sup> A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 171.

<sup>149</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 172, przypis 3.

najwyższych taka dyspozycja formalna musi być zarazem dyspozycją dynamiczną<sup>150</sup>. Formalny bowiem wymóg bytu jako takiego warunkuje akty drugie, tylko specyfikując dynamizm, w którego ramach akty te są wykonywane. Z kolei sam dynamizm może być jedynie dynamizmem uspecyfikowanym przez formę antycypującą w nim cel, do którego dąży (zgodnie z zasadą, że nie może istnieć dążenie, które nie miałoby swego celu)<sup>151</sup>. Jeżeli więc teraz Maréchal poszukuje w owym dążeniu – ujmowanym jako *appetitus naturale*, akt pierwszy rozumu i woli – źródłowego, dynamicznego, konstytuującego całą aktywność podmiotu, korelatu owych władz, to nasuwa się pytanie, co w owym korelacie jest niejako „z intelektu”, a co „z woli”. Czy „z intelektu” jest forma specyfikująca? Tak, gdyż pierwsze inteligibilia należą do intelektu czynnego i wieńcząc abstrakcyjną apercpcję *species* – czyli nie same w sobie, ale wskutek sfinalizowania konstytucji *species* w intelekcie możliwościowym – niejako stymulują dynamiczne dążenie w kierunku tego, czego (dzięki wniesionemu przez nie wkładowi) domaga się *species* jako swego dopełnienia. Czy zatem „z woli” jest dynamizm *appetitus*? I tu wyłania się problem. W części analitycznej swych rozważań staje bowiem Maréchal wyraźnie na stanowisku, że owo dynamiczne dążenie, które teraz utożsamia z *appetitus*, jest celowościowym dążeniem intelektu możliwościowego. Utożsamienie dynamizmu intelektu możliwościowego z dynamizmem woli zburzyłoby całą koncepcję realnej różnicy między obu władzami – swoisty dogmat tomistycznej psychologii racjonalnej – naruszając także równowagę w obrębie całej koncepcji Maréchala. Jednocześnie widać wyraźnie, że belgijski jezuita robi wszystko, aby wykazać nasycenie owego dążenia intelektu możliwościowego apetytywnymi własnościami władzy wolitywnej. Chce zatem, aby dążenie to było „pragnieniem”, „pożądaniem” celu, ku któremu się kieruje, i motywy takiego stanowiska uzasadnia, przywołując klasyczny aksjomat scholastyków: *desiderium naturale non potest esse frustraneum*<sup>152</sup>. Ową niemożność oszukania naturalnego pragnienia władzy wolitywnej tłumaczy w następujący sposób: „Desiderium naturae non potest esse inane» [»Pragnienie natury nie może być próżne«]. Znaczy to, że naturalna celowość – fundamentalne prawo stawania się – objawia co najmniej *możliwość w sobie* celu, do którego dąży. Gdyby było inaczej, »naturalna wola« musiałaby zostać pojęta jako wola niemożliwego; byt dążyłby do nicości, ustanowienie byłoby negacją, niebyt – bytem. Zachodziłaby zatem logiczna sprzeczność w utrzymywaniu, że *naturalny* impuls porusza to, co ruchome, w kierunku kresu *niemożliwego w sobie*»<sup>153</sup>. Ten

<sup>150</sup> Por. ibidem, s. 403–404.

<sup>151</sup> Por. ibidem, s. 363.

<sup>152</sup> Por. ibidem, s. 446.

<sup>153</sup> Ibidem, s. 421.

punkt argumentacji Maréchala jest szczególnie istotny – zwraca nań uwagę między innymi Matthia Chen oraz Mario Casula<sup>154</sup> – przede wszystkim dlatego, że odsłania samo jądro przygotowywanej przez belgijskiego jezuitę dedukcji ontologicznej afirmacji. Gdyby bowiem aktywność władzy intelektualnej ujmować jako niezależną od aktywności wolitywnej, trzeba by pomyśleć sobie intelekt, który – mimo całej finezji Maréchalowskiej rekonstrukcji jego obiektywizującej funkcji – nie wykracza ostatecznie poza poziom syntezy konkretyzującej, czyli poza poziom, na którym, w przekonaniu belgijskiego jezuita, zatrzymał się Kant; nie przebija się więc w żaden sposób przez ograniczenia immanencji podmiotu, w kierunku pozapodmiotowej rzeczywistości w sobie – poprzestaje co najwyżej na jej idei. Jeżeli jednak faktycznie zasadna jest teza, że *naturalny* impuls *appetitus*, konstytuujący wszelką praktyczną aktywność woli oraz podtrzymujący wszelkie ufundowane na jego dążności działania, nie może zmierzać ku chimerze<sup>155</sup> i że ów impuls tkwi u podstaw teoretycznej, obiektywizującej aktywności intelektu, to odsłoniłby się wspólny, integrujący porządek teoretyczny i praktyczny, korzeń podmiotowego dynamizmu. Co więcej, także sam intelekt zyskałby drogę dostępu do intencjonalnego ujęcia rzeczy samej w sobie. Wystarczyłoby tylko, jak się wydaje, wykazać, że możliwość w sobie celu apetytywnego dążenia zakłada obiektywną rzeczywistość jego istnienia. Ta właśnie kwestia stanowić będzie samo serce Maréchalowskiej dedukcji, w której ramach, jak zapowiada belgijski jezuita, rzeczywistość „w sobie” absolutnego celu ostatecznego odsłoni się już nie tylko jako dynamiczny wymóg, lecz także jako logiczna implikacja<sup>156</sup> – wchodzący w określoną relację z wyższymi władzami poznawczymi i dlatego *implicite* afirmowany, konieczny warunek możliwości wszelkiego obiektywizującego ujęcia<sup>157</sup>.

W świetle takiej perspektywy nie dziwi fakt, że w dynamicznym, celowościowym dążeniu *appetitus* poszukuje Maréchal skorelowanych z sobą właściwości przypisywanych nie tylko intelektowi, lecz także woli. Skoro więc forma specyfikująca owo dążenie jest „z intelektu”, to powraca pytanie, czy „z woli” jest sam jego dynamizm. Otóż wydaje się, że nie, a przynajmniej nie z woli w sensie ścisłym. Ta bowiem, jako *appetitus elicited*, pojawia się dopiero na poziomie aktów drugich, wraz z wolnością<sup>158</sup>, tak

<sup>154</sup> Por.: M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal...*, s. 43; M. Casula: *Maréchal Joseph...*, kol. 315.

<sup>155</sup> Maréchal podkreśla naturalny charakter owego *appetitus*, gdyż, jak zaznacza, „u człowieka chcenia *jawne* mają pewną część samowolności i mogą zagubić się w celach niemożliwych lub chimerycznych”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 421, przypis 1.

<sup>156</sup> Por. ibidem, s. 446.

<sup>157</sup> Por.: ibidem, s. 357; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 48, boîte 15.

<sup>158</sup> Por. J. Maréchal: *La volonté...*, s. 8–14, boîte 17.



jak intelekt w swych aktach drugich ujawnia się przez świadomość<sup>159</sup>. Również więc z tego względu, mówiąc o akcie pierwszym woli, preferuje Maréchal termin „pożądanie racjonalne” (*appétit rationnel*) czy „pożądanie naturalne” (*appétit naturel*), a czasami – aczkolwiek niechętnie – „wola naturalna” (*volonté naturelle*), natomiast pojęcie woli w sensie ścisłym, jako woli jawnej (*volonté élicite*), rezerwuje dla porządku aktów drugich<sup>160</sup>. Wynika z tego zatem, że wspólny akt pierwszy intelektu i woli to swoisty formalno-dynamiczny korelat, w którym forma specyfikująca przychodzi od intelektu czynnego, natomiast sam dynamizm to dynamizm intelektu możnościowego – bynajmniej jednak nie jakiś prosty przejaw jego intelektualnej aktywności; to dynamizm intelektualny, lecz nasycony wolitywnością, ogniskujący w sobie właściwości apetytywne, które później (na poziomie aktów drugich) rozwijają się w jawne pożądanie woli; to dynamizm przyjmujący postać racjonalnego łaknienia prawdy, którego nasycenie zaowocowałoby intelektualną szczęśliwością. Dlatego też Maréchal używa w odniesieniu do niego także pojęcia *desiderium naturale*, które określa mianem radykalnego pragnienia intelektualnej natury<sup>161</sup>, a w specjalnym, poświęconym owemu pragnieniu tekście *De naturali perfectae beatitudinis desiderio* (*O naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej*)<sup>162</sup> ukazuje jego związek z pojęciem *appetitus naturale*<sup>163</sup>. „Intelekt [...] – stwierdza – zasadza się na pewnym naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej”<sup>164</sup>, po czym dodaje w innym miejscu, że owa szczęśliwość stanowi ostateczny, subiektywny cel intelektualnego dążenia<sup>165</sup>. W efekcie wydaje się więc, że ujęty sam w sobie, dynamizm wspólnego, pierwszego aktu intelektu i woli (naturalnego *appetitus* czy *desiderium*) to swoista intelektualna witalność bądź duchowy pęd<sup>166</sup>; to

<sup>159</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 409.

<sup>160</sup> Ibidem, s. 381–383.

<sup>161</sup> Por. J. Maréchal: *Esquisse d'une psychologie deductive [1920, revue en 1928]...*, s. 304.

<sup>162</sup> Tekst *De naturali perfectae beatitudinis desiderio* Maréchal wysłał w lipcu 1930 roku do „Gregorianum”, ale nie doczekał się tam publikacji. Został wydany dopiero po śmierci belgijskiego jezuita, w ramach wydania zbiorowego *Mélanges Joseph Maréchal*. Por. J. Maréchal: *De naturali perfectae beatitudinis desiderio*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 323–337; por. także J. Maréchal: *O naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej*. Tłum. A.R. Bańka, J. Surzyn. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 29. Katowice 2011, s. 13–26.

<sup>163</sup> Por. J. Maréchal: *O naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej...*, s. 18.

<sup>164</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>165</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 416.

<sup>166</sup> Znamienny jest fakt, że w tak właśnie skojarzonych określeniach zdaje się odsłaniać samo jądro Maréchalowskich inspiracji, pod których wpływem próbuje on doprowadzić do spotkania tradycji arystotelesowskiej, myśli Boutroux, Blondela oraz Bergsona. Pojęcia witalności bowiem (na określenie samego serca aktywności wolitywnej) używa on nie tylko w swym niepublikowanym wykładzie na temat istnienia woli (por. J. Maréchal: *De existentia voluntatis...*, s. 8, boite 17), lecz także w 1917 roku, w swej interpretacji *Działania*

żywotny korzeń lokujący się na linii intelektu i jako taki, utożsamiony z fundamentalną aktywnością intelektu możliwościowego – jego dynamicznym podglebiem – choć jednocześnie najpełniej ujawniający swą żywotność w jawnym pożądaniu, charakteryzującym akty ściśle wolitywne. Co więcej, dzięki temu, że – źródłowo – ów intelektualny dynamizm nasycony jest apetytywnością, jawne pożądania woli mogą następnie cechować się racjonalnością<sup>167</sup>. Mogą one lgnąć do tego, co woli proponuje intelekt, różniąc się jednocześnie realnie od analogicznych względem nich aktów drugich władzy intelektualnej i konstytuując ostatecznie komplementarną względem poznań teoretycznych sferę działań praktycznych.

### 6.3.3.5. Problem realnej różnicy między intelektem a wolą

Jeżeli poprawna jest interpretacja dostrzegająca w Maréchalowskim sposobie rozumienia dynamizmu *appetitus* rodzaj intelektualnej witalności, duchowego pędu konstytuującego aktywność intelektu i woli, potwierdza ona tezę o głębokiej jedności – choć z punktem ciężkości przesuniętym w stronę prymatu intelektu – którą cechuje obie władze na poziomie ich aktu pierwszego i którą sam Maréchal puentuje w następujących słowach: „Jako dynamizm, naturalne pożądanie jest jedno, ale dywersyfikuje się wedle form władz”<sup>168</sup>. W ukazaniu owej jedności chodzi zatem, jak dodaje z kolei Marie de la Croix, „o eksplorację wzajemnych ontologicznych implikacji dwóch nieoddzielalnych aspektów aktywności duchowej: aspektu »wykonywania« i aspektu »specyfikacji«”<sup>169</sup>. W efekcie okazuje się jednak również, że realna różnica między intelektem a wolą

Blondela, gdzie podejmując problem dynamicznego dążenia, ruchu intelektu, pisze: „Również dla Arystotelesa to dokładnie tam – w konkretnym ruchu, dynamicznej syntezie idei i materii, aktu i możliwości – metafizyczna realność komunikuje się witalnie naszym władzom poznawczym [...]. Wrócimy do tego wkrótce, w odniesieniu do Bergsona” (A. Hayen: *Un texte inédit du P. Maréchal S.J.: „L'Action” de Maurice Blondel*. „Convivium” 1957, nr 2, s. 13). I rzeczywiście, w niewydanej części swego tekstu, poświęconej analizie myśli Bergsona, Maréchal zestawia Bergsonowskie „trwanie” z witalnym dynamizmem ruchu przedłużonego w działaniu, ukazując w konsekwencji paralelę między owym dynamizmem, jako dynamizmem metafizycznym, i samym *élan vital* (J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance*. 1917. KADOC, VII-80, boîte 14. [Dołączona część maszynopisu, zatytułowana *Chap. 2. La philosophie de l'action*, fragment oznaczony symbolem VI]). Przede wszystkim jednak, jak stwierdza Albert Milet, to analiza myśli Blondela pozwala Maréchalowi utożsamić dosięgający realności ruch – działanie – z duchowym pędem, zarazem poruszającym i asymilującym, w którym obaj myśliciele widzą podstawy epistemologii. Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 219.

<sup>167</sup> Por. J. Maréchal: *De libertate a coactione...*, boîte 17.

<sup>168</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 407.

<sup>169</sup> Por. M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1971, t. 93, année 103, s. 974.

ujawnia się precyzyjnie dopiero na poziomie ich aktów drugich. „W rozróżnieniu intelektu i woli – pisze Maréchal – jest coś więcej niż relatywna opozycja »specyfikacji« i »wykonywania«. Intelekt, nasz intelekt, a również wszelka władza poznawcza, ma *sobie właściwy akt*, który nie polega tylko na ofiarowaniu formy dynamizmowi pożądania [...]. Ten właściwy akt, w którym pożądanie już wewnętrznie nie uczestniczy, akt nieruchomy i świetlisty [...], to świadomość, »cognitio in actu secundo«”<sup>170</sup>. W swym wykładzie na temat świadomości Maréchal podkreśla, że nie ma istotnej różnicy między intelektem a świadomością, ponieważ ta ostatnia stanowi efekt intelektualnych operacji<sup>171</sup> – jest niejako współdana z nimi i odsłania się w efekcie refleksywnego powrotu intelektu do swych własnych aktów, również w takim sensie, że przedmiotami, które oświecla, mogą być także akty wolitywne<sup>172</sup>. Fakt ten znajduje wyjaśnienie w Maréchalowskiej koncepcji wzajemnego zawierania się intelektu i woli<sup>173</sup>, a jednocześnie odsyła właśnie do poziomu aktów drugich jako do poziomu właściwego świadomości. „Świadomość ujmowana w sobie, w sposób domagający się precyzacji – pisze Maréchal – nie tworzy żadnej treści poznania; jest wyłącznie świetlistą przejrzystością, która przyjmuje vitalne operacje od chwili, gdy w pewien sposób wymykają się zasłonie materii pierwszej [...]. Świadomość opiera się w całości na życiu”<sup>174</sup>, lecz można by dodać: opiera się na nim jako przejrzystość właściwa intelektowi. A jak ma się sprawa z aktem właściwym woli? Otóż „obiektywne przedstawienie – przypomina Maréchal – [...] staje się dla władzy dynamicznej (apetytywnej) nową specyfikacją, nowym formalnym punktem wyjścia. Jednak tym razem parcie pożądania będzie ściśle wolitywne – dokona się *secundum bonum ab intellectu cognitum*. Niech następnie – proponuje belgijski jezuita – tak przedstawiony, dobry przedmiot w refleksji ujawni formalnie swą pożądalność [*appétibilité*], a wola dostosuje się już nie »per modum naturae« do przedstawienia surowego, lecz do wyraźnego przedstawienia pożądalności czy też dobroci przedmiotu. W tym momencie rodzi się bliższa możliwość [...] wolnej woli”<sup>175</sup> – rodzi się wolność. „Jako że władza – tłumaczy Maréchal – nie znajduje w intelektualnych determinacjach wystarczających motywów specyfikacji swego aktu, trzeba będzie [...] przyjąć autodeterminację władzy. [...] ta zdolność autodeterminacji [...] nazywa się wyborem”<sup>176</sup> – stwierdza belgijski je-

<sup>170</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 408–409.

<sup>171</sup> Por. J. Maréchal: *Thèse de la conscience*. [Część druga]. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16.

<sup>172</sup> Por. ibidem.

<sup>173</sup> Por. ibidem, s. 2–3.

<sup>174</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 594–595.

<sup>175</sup> Ibidem, s. 404.

<sup>176</sup> J. Maréchal: *De libertate a coactione...*, boîte 17.

zuita i dodaje: „To w sposób właściwy jest wolny akt intelektualno-wolitywny”<sup>177</sup>. W tym kontekście wolność, jako owa ujawniająca się w aktach drugich, charakterystyczna właściwość woli, polega, w przekonaniu Maréchala, „na spekulatywnym zaadaptowaniu dobra”<sup>178</sup>. Zatem, jak twierdzi, „działanie wolnej woli nie opiera się [...] na chęci przyjęcia tego lub tamtego; przeciwnie, trzeba, żeby to lub tamto było obecne, aby mogła ona działać w sposób wolny. W efekcie, w tej sytuacji, może ona sama sobie panować, »sibi imperare«. Na tym właśnie polega wolny akt”<sup>179</sup> i tak też – można by rzec: jako zdolność do samopanowania – ujawnia się wolność w owych aktach drugich woli. Świadomość więc i wolność to, w przekonaniu Maréchala, dwie charakterystyczne dla – odpowiednio – intelektu oraz woli własności, wyznaczające ich specyficzne, nieredukowalne do siebie obszary charakterystyczne, choć zarazem obszary wzajemnie się warunkujące. Jednocześnie wszakże rodzi się pytanie, czy fakt, że wola w sensie ścisłym ujawnia się dopiero na poziomie aktów drugich, podczas gdy na poziomie aktu pierwszego w pewnym sensie znika jako odrębna władza – preegzystuje tylko w dynamizmie intelektu możnościowego – nie prowadzi do zasadniczej marginalizacji jej roli względem intelektu. Z pewnością nie taki jest zamysł Maréchala. Co więcej, wydaje się, że swym rozstrzygnięciem nie tyle osłabia on rolę woli, ile raczej wzmacnia pozycję intelektu możnościowego, który w zasadzie, w świetle takiej interpretacji, oprócz swego funkcjonalnego charakteru, staje się swoistym ontycznym centrum ludzkiej podmiotowości, czy też, mówiąc inaczej, centrum duszy, w którym zbiegają się wszystkie korzenie ludzkiego dynamizmu. Byłoby to więc centrum, które ujęte samo w sobie, jak pisze Henri Bremond, „nadaje [...] pęd wszystkim naszym władzom i które w całości jest bardziej przejrzyste niż intelekt i bardziej wolne niż wola”<sup>180</sup>. Z tego też względu Albert Milet stwierdza, że uwyraźnione w swych działaniach intelekt i wola przeplatają się wzajemnie w łonie jednej totalnej aktywności – we wspólnym korzeniu, którym jest *appetitus* duszy ludzkiej<sup>181</sup>; z kolei Léopold Malevez określa ów korzeń jako przedświadomą i wrodzoną dążność intelektu do Absolutu<sup>182</sup> – jego ostatecznego celu. W tym kontekście możliwość poznawczego osiągnięcia owego ostatecznego celu jawi się jako ostatnia kwestia, która musi zostać naświetlona w ramach Maréchalowskich badań wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji.

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> Por. J. Maréchal: *La volonté...*, s. 3, boîte 17.

<sup>179</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>180</sup> H. Bremond: *Histoire littéraire de sentiment religieux en France*. Paris 1921, s. 596.

<sup>181</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 171.

<sup>182</sup> Por. L. Malevez: *Théologie dialectique. Théologie catholique et théologie naturelle*. „Recherches de Science religieuse” 1938, t. 28, s. 361.

### 6.3.4. Możliwość poznawczego osiągnięcia Boga jako ostatecznego celu

Biorąc pod uwagę fakt, że, wedle ustaleń Maréchala, specyfikująca dynamiczne dążenie *appetitus* forma – adekwatny przedmiot formalny intelektu – jest zarazem adekwatnym przedmiotem formalnym woli lub, mówiąc precyzyjniej, jest nim jako przedmiot formalny intelektu, jasna staje się odpowiedź na pytanie o naturę ostatecznego celu woli. Jest on tożsamy z ostatecznym celem intelektu – antycypuje go bowiem wspólna obu władzom forma specyfikująca dążenie ich naturalnego pożądania, choć oczywiście każda z władz dąży ku niemu niejako pod siebie właściwym kątem: intelekt pod kątem prawdy, wola – pod kątem dobra. „Summum verum» – pisze Maréchal – i »summum bonum« oznaczają dobrze, jako realności w sobie, cel *obiektywny*, którego przyciąganie porusza nasze władze»<sup>183</sup>, i trzeba to dodać, porusza nie tylko na poziomie aktów drugich, lecz także na poziomie aktu pierwszego, gdyż, jak dodaje belgijski jezuita, chodzi o „*appetitus* intelektu czy to naturalny, czy to jawny, którego najwyższe dobro [*bonum*] jest samą prawdą [*verum*]»<sup>184</sup>. Tak rozumiany, ostateczny cel obiektywny jest więc pożądany, a jego posiadanie (ostateczny cel subiektywny) owocowałoby najwyższą szczęśliwością, zgodnie z przywoływaną przez Maréchala klasyczną formułą Tomasza z Akwinu: wola dąży do ostatniego aktu intelektu, którym jest szczęśliwość<sup>185</sup>. „Ostateczny cel aktywności intelektualnej – stwierdza więc Maréchal – pokrywa się z celem aktywności wolitywnej [...], z czego trzeba wywnioskować, że nasze władze racjonalne wyłaniają się ze wspólnego korzenia»<sup>186</sup>, a także, czy raczej przede wszystkim, że „tylko Bóg może usatysfakcjonować nasze najwyższe władze; Bóg jest naszym ostatecznym celem [...]. Człowiek dąży zatem do Boga – przekonuje belgijski jezuita – swego ostatecznego celu, nie jakkolwiek bądź, lecz »obiektywnie«, wedle właściwego sposobu intelektu i woli. Dla niego doskonała szczęśliwość musi polegać na nasyceniu władz wyższych przez Boga»<sup>187</sup>. W czym jednak owo nasycenie miałyby się przejawiać? „Doskonała szczęśliwość – pisze Maréchal, powołując się na Tomasza z Akwinu – [...] nie polega na tym ogólnym i niejasnym poznaniu Boga, które ma każdy człowiek [...]. [Tylko to – A.R.B.] jedyne poznanie nie pozostawiałoby nam już niczego do pożądania [a zatem byłoby w pełni uszczęśliwiające]:

<sup>183</sup> J. Maréchal: *Esquisse d'une psychologie deductive* [1920, revue en 1928]..., s. 319.

<sup>184</sup> Ibidem.

<sup>185</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 416; Idem: *O naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej...*, s. 18.

<sup>186</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 427.

<sup>187</sup> Ibidem, s. 414–415.



*intuicyjne poznanie Bytu absolutnego*<sup>188</sup>. Tę samą opinię wyraża Maréchal w swym nieupublicznionym komentarzu do stanowiska Maurice'a Blondela (stanowiska sformułowanego na potrzeby posiedzenia francuskiego Towarzystwa Studiów Filozoficznych) w sprawie filozofii katolickiej. Belgijski jezuita stwierdza bowiem, że naturalne pragnienie intelektu (*desiderium naturale*) dąży do wypełnienia się w intuicji Boga<sup>189</sup>, po czym wszakże dodaje, potwierdzając jednocześnie swe stanowisko z *Zeszytu 5*: „To bezpośrednie, intuicyjne posiadanie [Boga – A.R.B.] przekracza zdolność i wymóg wszelkiej natury stworzonej”<sup>190</sup>. Jest tak dlatego, że „intuicyjne poznanie Boga – »najwyższa inteligibilność« – nie znosi interpozycji materialnego przedstawienia. Nasz »cel ostateczny« – przekonuje Maréchal – jest zatem dla nas [w sposób intuicyjny – A.R.B.] całkowicie nieosiągalny tak długo, jak długo nasz intelekt pozostaje związany ze zmysłowością, jako ze swym jedynym dostarczycielem [treści poznawczej – A.R.B.]”<sup>191</sup>. Takie stanowisko jest oczywiście zgodne z Maréchalowskim przekonaniem o nieintuicyjnym charakterze naturalnego poznania ludzkiego intelektu, kompensowanym w pewien sposób *quasi-intuicyjnym* charakterem afirmacji. Rodzi jednak pytanie o to, jak owo stanowisko pogodzić z tezą, że intelekt dąży do uszczęśliwiającej go intuicji swego ostatecznego celu. Czy możliwe jest dążenie intelektu do czegoś, co pozostaje dlań nieosiągalne w porządku naturalnym? Czy nie zachodzi tu sprzeczność? Zdaniem Maréchala – nie. „Żadna logiczna niekompatybilność – stwierdza – nie istnieje [...] między »możliwością w sobie« celu ostatecznego, ku której orientujemy nasze pragnienie, a nieobecnością wszelkiej bliższej możliwości realizacji tego celu”<sup>192</sup>. Jak jednak wytłumaczyć ów postulowany brak niekompatybilności? Maréchal podejmuje ten problem właśnie w swym komentarzu do wspomnianego stanowiska Blondela w sprawie filozofii katolickiej, odwołując się jednak również do Tomasza z Akwinu. „Jego teza o »naturalnym pragnieniu naturalnie niezaspokojonym« – zaznacza – opiera się ostatecznie na koniunkcji [...] dwóch metafizycznych zasad [...]: wszelka władza zmierza do dorównania, przez swe operacje, pełni swego przedmiotu formalnego [...]. Wszelka władza dąży do doskonałego sposobu swych działań. Otóż [z jednej strony – A.R.B.] przedmiot formalny intelektu jest absolutnie nieograniczony [...]; obejmuje zatem, bezpośrednio lub pośrednio,

<sup>188</sup> Ibidem, s. 417; por. Tomasz z Akwinu: *Summa contra gentiles*. Tłum. Z. Włoddek, W. Zega. T. 2. Poznań 2007, s. 101–103, III 38.

<sup>189</sup> Por. J. Maréchal: [B.t.] *Projet de réponse – non envoyé*. [Uwaga na marginesie], s. 5–6. In: *Quelques documents plus volumineux et non datés, trouvés dans le fonds „lettres du P. Maréchal à Blondel”*. (Farde C). KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>190</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>191</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 417.

<sup>192</sup> Ibidem, s. 422; por. F. Liverziani: *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*. Roma 1974, s. 96.

wszelki byt, włączając w to Byt nieskończony. Z drugiej strony doskonałym sposobem działania naszego intelektu, jak każdego intelektu, jest bezpośrednie ujęcie swych przedmiotów [...]; intelekt aspiruje więc do ujęcia bezpośrednio – w nim samym – wszelkiego przedmiotu, który byłby mu notyfikowany wyłącznie pośrednio, wskutek mediacji innych przedmiotów. A zatem nasz intelekt [...] – konkluduje Maréchal – może już dzięki swym siłom naturalnym poznawać pośrednio (analogicznie) Byt nieskończony; aspiruje więc z konieczności do posiadania go w sposób jeszcze pełniejszy, w nim samym – mimo że to [...] intuicyjne posiadanie przekracza zdolność [...] wszelkiej natury stworzonej”<sup>193</sup>. Wszak, jak dodaje w jeszcze innym miejscu Maréchal, powołując się na słowa Roberta Bellarmina, „Szczęśliwość [...] jest naturalnym celem człowieka wedle pożądania, nie zaś wedle osiągnięcia”<sup>194</sup>.

Niezależnie od tego, w jakim stopniu tak skonstruowane rozumowanie Maréchala jest rzeczywiście przekonujące, tym, co wydaje się szczególnie istotne z punktu widzenia planowanej przezeń dedukcji ontologicznej afirmacji, jest fakt, że dopuszczając dążenie intelektu do celu, którego w sposób naturalny nigdy wyczerpująco osiągnąć nie zdoła, belgijski jezuita widzi jednak w samym tym dążeniu przesłankę pewnego pośredniego, nieintuicyjnego typu poznania owego celu. „Przede wszystkim jedną rzecz chciałbym odnotować – zaznacza Maréchal – aby ugruntowanie mojej doktryny [...] było logicznie potwierdzone ukazaniem w każdym działaniu intelektu naturalnie pożądanego Bytu absolutnego, jako ostatecznego celu *obiektywnego*: zaiste słusznie przyjmujemy, czy to w bezpośrednim [intuicyjnym – A.R.B.] widzeniu Boga, czy w jego poznaniu analogicznym, nasz *subiektywny* cel ostateczny”<sup>195</sup>. Chodzi więc o poznanie analogiczne, które choć jest mniej doskonałe niż owo intuicyjne, to jednak ustanawia pewien rodzaj ujęcia absolutu i w swoisty sposób zaspokaja (choć nie w pełni satysfakcjonująco) intelektualne dążenie do szczęśliwości. Jak Maréchal interpretuje to poznanie? Przede wszystkim samą analogię określa jako „częściowe podobieństwo, bez żadnej [...] jednoznaczności, oparte w całości na relacji obiektywnej jedności między nieidentycznymi terminami”<sup>196</sup>, precyzując zarazem charakter owej relacji jedności, w nawiązaniu do następujących słów Tomasza z Akwinu: „Wszystkie nazwy orzekające analogicznie o wielu rzeczach mają to do siebie, że zawsze orzekają o wielu ze względu na coś i w odniesieniu do czegoś jednego [*aliquid unum*]”<sup>197</sup>. „Otóż – stwierdza Maréchal – według

<sup>193</sup> J. Maréchal: [B.t.] *Projet de réponse – non envoyé*. [Uwaga na marginesie]..., s. 5–6.

<sup>194</sup> J. Maréchal: *O naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej...*, s. 24.

<sup>195</sup> Ibidem, s. 26.

<sup>196</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 252.

<sup>197</sup> Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 2..., s. 20–21, część 1, kwestia 13, artykuł 6; por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 252.

scholastyków byt Boga jest dokładnie tym »aliquid unum«, tym terminem głównym, do którego zmierzają wszystkie relacje rozproszone w innych przedmiotach naszego myślenia. [...] stosunek analogii – zaznacza belgijski jezuita – rodzi się wraz z przedmiotem i pozostaje z nim nierozłącznie związany; więcej jeszcze, byt skończonego przedmiotu jest niczym innym, jak *terminem niższym* tego stosunku analogicznego [...]. Oto zatem, w efekcie, [refleksyjnie – A.R.B.] poznajemy stworzenia *jako relatywne* względem Zasady absolutnej, jako *przygodne*, i przez to – wyłącznie przez to – poznajemy Boga”<sup>198</sup>. Oczywiście, Maréchal ma pełną świadomość trudności, jakie rodzi takie stanowisko. „Jak w efekcie – pyta – termin absolutny i transcendentny stosunku przygodności, Bóg, miałby się objawiać; czy krętymi drogami analogii, w skończonych przedstawieniach lub ich prostych uogólnieniach? [...] Bóg transcendentny nie mógłby zostać [...] ani przedstawiony za pomocą naszych pojęć, ani nawet przeczuwany jako granica, ku której zmierzałyby generalizacje owych pojęć [...]. Tak oto – stwierdza belgijski jezuita – [jesteśmy – A.R.B.] doprowadzeni do postulowania [...] ruchu myślenia, który pociągałby nas stale poza to, co reprezentowalne w pojęciach”<sup>199</sup>. Maréchal tłumaczy ową konieczność w następujący sposób: „Termin wyższy analogii, Byt absolutny, nie ma w ogóle w naszej świadomości właściwego »przedstawienia« formalnego. Narzucenie konkretnej relacji do Bytu absolutnego nie może więc dokonywać się za pośrednictwem uprzednio uformowanego pojęcia owego Absolutu. Także to, co w immanencji naszej świadomości zajmuje miejsce Bytu absolutnego, musi się znajdować najpierw czysto *implicite* w naszym myśleniu obiektywnym, to znaczy tkwić w przedświadomej, *dynamicznej celowości* naszego intelektu”<sup>200</sup>.

W ten oto sposób, jeżeli wierzyć słowom samego Maréchala, próbuje on dokonać swoistej transpozycji analogii bytu w terminy dynamiczne<sup>201</sup>. Transpozycja ta wychodziłaby z wypracowanego już w toku jego wcześniejszych analiz przekonania, że pierwsze inteligibilia, jako adekwatny przedmiot formalny intelektu (czy też – jak czasem pisze również – jako nieograniczona forma obiektywna intelektu<sup>202</sup>), nie są reprezentowalne same w sobie. Specyfikują one bowiem dynamizm *appetitus*, więcząc abstrakcyjną apercpcję *species* i tylko w taki sposób stymulują dynamiczne dążenie intelektu do jej absolutnego, obiektywnego dopełnienia; wtedy jednak samoograniczają się niejako, stosując się do niższych determinacji w ramach owej *species*<sup>203</sup>. „Jak – pyta Maréchal – obiektywna forma na-

<sup>198</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 252–258.

<sup>199</sup> Ibidem, s. 259.

<sup>200</sup> Ibidem, s. 525.

<sup>201</sup> Por. J. Maréchal: *La méthode en psychologie...*, s. 16, boîte 17.

<sup>202</sup> Por. ibidem, s. 7.

<sup>203</sup> Por. ibidem.

szege intelektu może pozostać nieograniczona [i jako taka, odsyłać ostatecznie do nieograniczonego, absolutnego dopełnienia *species* – A.R.B.], a zarazem być ograniczona przyjętymi determinacjami? [...] Jest tylko jeden sposób pogodzenia stałego nieograniczenia obiektywnej formy intelektu z subsumpcją zdeterminowań ograniczających – to partycypacja analogiczna (niejednoznaczna) [...]. Ustalenie relacji partycypacji analogicznej między ową formą obiektywną i determinacjami pochodzenia zmysłowego sprowadza się w sposób konieczny do podporządkowania tych determinacji, jako celów bliższych, [...] Bytowi nieskończonemu, jako ostatecznemu celowi”<sup>204</sup>. W ten sposób, jak zauważa Albert Milet, fundament naszego poznania analogicznego zasadza się, według Maréchala, na wewnętrznej celowości intelektu<sup>205</sup> – celowości, która „jest przeżyta w ontologicznym ruchu intelektu. Analogia – tłumaczy Marie de la Croix – nie opiera się zatem na bezpośrednim podobieństwie między [Bytem – A.R.B.] transcendentnym i [rzeczami – A.R.B.] będącymi. Termin wyższy relacji analogii nie jest pojęciem, lecz [...] niekonceptualizowalnym stosunkiem między Bytem a [owymi rzeczami – A.R.B.] będącymi [...]. W ten sposób, i tylko w ten sposób, interpretowana – dodaje Marie de la Croix – analogia bytu pozwala nam nadać Bytowi transcendentnemu nie treść [...], lecz znaczenie”<sup>206</sup>. Absolut bowiem, jak pisze sam Maréchal, „jest przedstawiony w nas tylko »dążeniowo« lub, dokładniej, jako logiczna implikacja wewnątrz wykonywanego dążenia [...]. Z braku właściwie rozumianego »przedstawienia« tego Bytu transcendentnego samo dążenie naszej intelektualnej aktywności oznacza go poza wszelką skończoną formą, bez jakiegokolwiek pośrednictwa, i w ten sposób relacja analogiczna jest »wykonywana« (*exercetur*) w nas, zanim zostaje w nas uświadomiona przez refleksję dialektyczną”<sup>207</sup>. A ponieważ dążenie to, jak przyjął Maréchal, nie może być dążeniem ku niczemu (zakłada cel przynajmniej możliwy w sobie)<sup>208</sup>, przeto wynika z tego, że dynamiczna celowość, dostarczając koniecznej relacji do Bytu absolutnego, umożliwia jego analogiczne poznanie; umożliwia je w takim sensie, że dzięki dynamicznej afirmacji, która obiektywizuje dane, projektując je w perspektywę ostatecznego celu, metafizyczna relacja przedmiotów do Bytu absolutnego, ujęta *implicite* w bezpośrednim, obiektywnym poznaniu, ukazuje się w sposób niepowątpiewalny refleksji jako warunek możliwości owej obiektywizacji<sup>209</sup>. Poznanie analogiczne nie byłoby więc ani intuicyjnym ujęciem Boga samego w sobie, ani jakąś formą konceptualnego

<sup>204</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>205</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 194.

<sup>206</sup> Por. M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal*..., s. 977.

<sup>207</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique*..., 1949, s. 525.

<sup>208</sup> Por. ibidem, s. 421.

<sup>209</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 194.

uchwycenia jego istoty, lecz refleksyjnym rozpoznaniem jego istnienia (dzięki analizie wykonywanych aktów poznawczych), jako swego rodzaju warunku umożliwiającego ich zachodzenie. Maréchal dokonuje więc tym samym skomplikowanej operacji intelektualnej. Wychodzi od faktu występowania *appetitus* intelektu, wnioskując z niego, po pierwsze, że istnieje (przynajmniej jako możliwość) ostateczny cel owego apetytywnego dążenia, który jest dla intelektu niedostępny w poznaniu bezpośrednim (intuicyjnym); więcej nawet, nie może być dostępny, gdyż owo dążenie musiałoby wówczas ustać. Po drugie, wnioskuje, że niedostępność owego celu nie tylko nie wyklucza apetytywnego dążenia, lecz wręcz je wzmacnia; stymuluje bowiem intelekt już na poziomie przedświadomym do nieustannego poszukiwania, przez całą serię poznawczych ujęć celów częściowych, sposobu dopełnienia tego, co atematycznie wykonywane w intelektualnym dążeniu, w refleksji odsłania się jako nieintuicyjne, pośrednie poznanie celu ostatecznego, implikowane samym faktem owego dążenia. W konsekwencji dochodzi Maréchal do poznania analogicznego, które okazuje się refleksyjnym uchwyceniem celu ostatecznego jako warunku umożliwiającego występowanie naturalnego *appetitus*. Jednocześnie tak zinterpretowane, poznawcze skorelowanie apetytywnego dążenia intelektu z ostatecznym, ujętym jako możliwie istniejący, celem stanowi ostatni krok, który wykonuje Maréchal przed planowaną dedukcją ontologicznej afirmacji. Teraz, w ramach owej dedukcji, pozostaje mu do przeprowadzenia zadanie najtrudniejsze – potwierdzenie faktycznej wartości swego rozumowania polegające na wykazaniu, że możliwość owego celu ostatecznego – swoistego archimedesowego punktu całej konstrukcji myślowej – zakłada w sposób konieczny realność jego istnienia.



## 6.4. Dedukcja ontologicznej afirmacji – obiektywizacja w celowości

### 6.4.1. Dedukcja psychologiczna – rekapitulacja tez węzłowych

O ile stosunkowo łatwo wskazać centralny punkt Maréchalowskiej dedukcji ontologicznej afirmacji, o tyle dość trudno jest ustalić jej punkty brzegowe. Wiąże się to z faktem, że wywód belgijskiego jezuitę prowadzony na tym etapie jego analiz jest nieco chaotyczny, przetykany powtórzeniami i rozmaitymi nawiązaniem, co do których nie do końca wiadomo, czy stanowią element zupełnie nowego dowodzenia, czy też swoistą formę rekapitulacji rozstrzygnięć już wcześniej przyjętych, ważnych dla owej dedukcji. Całość sprawia wrażenie, jak gdyby Maréchal usilnie zabiegał o to, by niczego nie pominąć i uprzedzić wszelkie ewentualne zarzuty formułowane pod jego adresem. W konsekwencji pozostawia po sobie rozumowanie, którego całokształt nie jest prosty do rozpoznania. Widać to również w interpretacjach, jakie proponują komentatorzy dzieła Maréchala. I tak, na przykład Daniele Moretto, Matthaeo Yüan oraz Édouard Dirven koncentrują się przede wszystkim na punkcie centralnym owej dedukcji – tak zwanej dedukcji logicznej – unikając jednak samej nazwy „dedukcja ontologicznej afirmacji” i traktując po prostu płynące z niej wnioski jako element szerszej rekonstrukcji poglądów Maréchala (dwaj ostatni mówią w tym kontekście wyraźnie o Maréchalowskim dowodzie na istnienie Boga)<sup>210</sup>. O dedukcji ontologicznej afirmacji wspomina wprost Marie-Dominique Roland-Gosselin, słusznie uznając ją za samo serce myślenia Maréchala<sup>211</sup>. Przekonanie to jest zresztą zgodne z tezą Blaise’a Romeyera, który stwierdza, że stanowi ona szczególnie osobistą część całego dzieła belgijskiego jezuitę<sup>212</sup>. Ale zarówno Romeyer, jak i Roland-Gosselin, pisząc o dedukcji ontolo-

<sup>210</sup> Por.: D. Moretto: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero...*, s. 320–323; M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal, S.J. ...*, s. 54–58; É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 249–251; Maréchal, Joseph. In: *Dizionario dei filosofi del novecento*. [B.red.]. Florence 1985, s. 476.

<sup>211</sup> Por. M.-D. Roland-Gosselin: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”...*, s. 6.

<sup>212</sup> Por. B. Romeyer: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”. Cahier 5...*, s. 308.

gicznej afirmacji, nie wskazują jej precyzyjnego kształtu; co więcej, referując po prostu stanowisko Maréchala – począwszy od twierdzeń przygotowujących ową dedukcję – pomijają właściwie najistotniejszą jej część<sup>213</sup>. Z kolei Georges Van Riet analizuje istotę Maréchalowskiego dowodzenia, jednak nadaje temu postać rozumowania, które nie stanowi precyzyjnego odzwierciedlenia toku myślenia, jaki przyjął belgijski jezuita<sup>214</sup>. Sprawy nie ułatwia również Albert Milet, który co prawda w rekonstrukcji stanowiska Maréchala podąża za swym mistrzem, nie troszczy się jednak o wyostrenie struktury jego dedukcji, lecz jedynie przywołuje *post factum* jej ogólne podsumowanie autorstwa samego Maréchala<sup>215</sup>. Jak się wydaje, najprecyzyjniej kształt dedukcji ontologicznej afirmacji oddaje Mario Casula, który wyróżnia w jej ramach dowodzenie psychologiczne i dowodzenie logiczne, czy też – jak pisze Philippe Dallery – psychologiczną i logiczną dedukcję<sup>216</sup>. Ten pierwszy rodzaj dowodzenia stanowi w gruncie rzeczy swoistą syntetyzującą rekapitulację węzłowych tez, które Maréchal wyświeśla głównie w ramach twierdzeń przygotowawczych. Belgijski jezuita przypomina więc najpierw – zanim przechodzi *ad meritum* – że afirmacja w najszerszym rozumieniu tego słowa oznacza „aktywne odniesienie konceptualnej treści do rzeczywistości (»ad rem«)”<sup>217</sup>, które swój wyraz znajduje w sądzie. Jej ontologiczna dedukcja, którą zamierza przeprowadzić, polegałaby zatem na powiązaniu „świadomości opozycji przedmiotu i podmiotu [...] z koniecznymi zasadami »ontologii poznania«”<sup>218</sup>, czyli mówiąc inaczej, na wskazaniu, „jak podmiot może przedstawiać sobie własną formę swej wewnętrznej aktywności [jako – A.R.B.] oddzieloną od niego i przeniesioną w obce »w sobie«”<sup>219</sup>. Nawiązując w tym miejscu do swych wcześniejszych ustaleń (analiza natury afirmacji), Maréchal podkreśla możliwość rozpoznania „w procesie poznania obiektywnego [...] relacji, która [...] [z jednej strony – A.R.B.] pobudza wewnętrznie formę specyfikującą samego aktu intelektualnego (*species*), a z drugiej strony rozciąga się poza określone granice fenomenu”<sup>220</sup>. Trzeba przypomnieć, że ten drugi aspekt owej rela-

<sup>213</sup> Por.: ibidem, s. 312–314; M.-D. Roland-Gosselin: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”*..., s. 6–8.

<sup>214</sup> Por. G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste*..., s. 292–297.

<sup>215</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 102–105.

<sup>216</sup> Por.: M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal*. „*Aquinas. Rivista di Filosofia*” 1959, t. 2, s. 364–370; P. Dallery: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*..., s. 77–80.

<sup>217</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique*..., 1949, s. 459.

<sup>218</sup> Ibidem, s. 437; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)*..., s. 63, boîte 15.

<sup>219</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique*..., 1949, s. 440.

<sup>220</sup> Ibidem, s. 442; J. Maréchal: *Épistémologie*..., s. 69, boîte 16.

cji akcentował Maréchal szczególnie w pierwszym twierdzeniu przygotowawczym, pisząc o transfenomenalnym charakterze afirmacji; aspekt pierwszy, ukazujący, w jakim sensie *species* jest formą specyfikującą intelektualnej aktywności, rozważał Maréchal z kolei na samym początku swych badań wprowadzających do dedukcji ontologicznej afirmacji. W obu wypadkach ujawnił się wyraźnie właściwy charakter tej opozycjonującej podmiot i przedmiot, a zatem obiektywizującej, relacji, na której funduje się akt afirmacji. Chodzi oczywiście o relację celowości. „Pokazaliśmy w wielu powtórzeniach – pisze dalej Maréchal, przygotowując zapowiedzianą dedukcję psychologiczną – [...] że *species*, czy też forma specyfikująca intelekt, nie jest czystym, statecznym ozdobnikiem naszego intelektu, lecz w każdej chwili – aktualnym planem ruchu, dążenia do celu. Uchwycona naturalnym pragnieniem, które pociąga nasz intelekt z pustej możliwości do integralnego aktu – dodaje belgijski jezuita – każda przyjęta *species* nabiera wyraźnie wartości dynamicznej”<sup>221</sup>. Przyjmuje ją więc na miarę swej aktualności, zgodnie z rozważanym wcześniej przez Maréchala (w drugim twierdzeniu przygotowawczym) aktuacyjnym charakterem afirmacji, zakładającym, że *species* obiektywizuje się w świadomości tylko na miarę dążenia intelektu do uczestnictwa w Akcie czyścym, jako swym ostatecznym celu. „Jako że – dodaje teraz Maréchal – konstytuuje ona [czyli *species* – A.R.B.] co najmniej prowizoryczny kres aktywności intelektualnej, w świetle tej aktywności pociąga tak jak *cel*. Jednocześnie wszakże, jako że nie wyczerpuje aktywnej władzy intelektu, który po jej zasymilowaniu wyrusza w kierunku nowych podbojów, należy uznać, że nie jest ona celem ostatecznym”<sup>222</sup>. Tak sformułowaną konkluzję Maréchal wyraża z tym większym przekonaniem, że również ten fenomen niewyczerpywalności intelektualnego pożądanego w celu częściowym studiował wcześniej w jednym z twierdzeń przygotowawczych, akcentując *quasi*-intuitywny charakter afirmacji (trzecie twierdzenie przygotowawcze). Ustalił więc wówczas, że intelekt jako władza niedysponująca intuitywnym sposobem ujęcia celu ostatecznego rekompensuje sobie ten brak niejako dążeniowo, licznymi ujęciami podporządkowanych celów częściowych (ujęciami wyrażonymi w afirmacji, zachowującej tym samym nie pełną, lecz pomniejszoną wartość intuicji), poszukując jednak nieustannie pełnej, intuicyjnej asymilacji z bytowym Absolutem. Korzystając zatem w tym miejscu swego wywodu z wcześniejszych ustaleń, Maréchal następująco konkluduje fakt owego niewyczerpywania się intelektualnego pożądanego w asymilacji *species* jako celu: „Otóż być celem, nie będąc celem ostatecznym, to w sposób oczywisty odnosić się jako cel podporządkowany [*subordonnée*], jako środek lub etap do celu ostatecznego.

<sup>221</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 443.

<sup>222</sup> Ibidem; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 64, boîte 15.

Problemem, który staje przed nami – dodaje w tym kontekście belgijski jezuita – polega na tym, by się dowiedzieć, w jaki sposób ta relacja celowości, która nawiedza wewnętrznie sukcesywne formy [*species* – A.R.B.] naszej intelektualnej aktywności, mogłaby być samym fundamentem ich »obiektywizacji«. Pierwszym wymagany warunkiem »obiektywizacji« immanentnej formy jest bez wątpienia to, że oddziela się ona w pewien sposób od podmiotu jako takiego i że – oddzielona od niego – przyjmuje pewne »w sobie«, określa »rzecz«<sup>223</sup>. Otóż – stwierdza Maréchal i stwierdzenie to można w zasadzie uznać za właściwy, wypracowany głównie w twierdzeniach przygotowawczych punkt wyjścia jego dedukcji psychologicznej – „nasza teza będzie następująca: w intelekcie dyskursywnym zasymilowana forma przeciwstawia się podmiotowi i przyjmuje »w sobie«, wedle tego że stanowi dla podmiotu *wartość dynamiczną, aktywne stawianie się*”<sup>224</sup>.

Nasuwa się zatem pytanie, w jaki sposób, poczynwszy od owej tezy wyjściowej, przebiegać będzie psychologiczna dedukcja ontologicznej afirmacji? Maréchal nadaje jej następujący kształt: „We wszelkim stawianiu się [...] każdy moment, z samej definicji, spełnia coś z dążenia minionego, a inauguruje dążenie następne [...]. Gdy dążenie jest *aktywne*, jego stopniowe momenty – nawet jeśli są uzależnione w tym samym czasie od zewnętrznego wkładu – są tyłomaż *operacjami immanentnymi* i w konsekwencji przyjmują wartość tyłuż celów częściowych podmiotu, który je przebywa; są przez niego przeżyte, zarazem i niepodzielnie, jako rezultat dążenia minionego i jako punkt węzłowy dalszego rozwoju owego dążenia; jako aktywnie posiadany cel, ale posiadany nie inaczej niż sama forma aspiracji ku następny celom; jednym słowem – jako formalne oznaczenie celów dalszych. Otóż – pyta retorycznie Maréchal – czy dla immanentnej formy bycie przeżyta [*être vécu*] jako cel nie oznacza w żadnym wypadku – względem podmiotu – immanencji wedle relacji, która ową formę od podmiotu odróżnia? [...] I jako że relacja ta ustanawia się w porządku celów – absolutnym porządku *noumenu* – czyż jednocześnie immanentna forma nie jest dzięki temu odniesiona również do pewnej subsystemy, do »w sobie«, i czy nie przedstawia istotnych cech przedmiotu ontologicznego?”<sup>225</sup>. Tak więc dla Maréchala „realność »w sobie« celu jest wymogiem intelektualnego dynamizmu”<sup>226</sup> – pisze Mario

<sup>223</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 443–444; por. Idem: *Épistémologie...*, s. 69, boîte 16.

<sup>224</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 444; por. M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 365.

<sup>225</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 445; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 65, boîte 15.

<sup>226</sup> M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 366; por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 77.

Casula i podaje następującą strukturę tak przedstawionej dedukcji psychologicznej: obiektywizacja *species* wymaga, aby została ona przeciwstawiona podmiotowi i odniesiona do rzeczy w sobie; relacja celowości przeciwstawia *species* podmiotowi i odnosi do rzeczy w sobie; zatem relacja celowości obiektywizuje *species*<sup>227</sup>. Casula podkreśla w tym kontekście, że przesłanka większa owej dedukcji (czyli: obiektywizacja *species* wymaga, aby została ona przeciwstawiona podmiotowi i odniesiona do rzeczy w sobie) tłumaczy się samą koncepcją obiektywizacji<sup>228</sup>, to znaczy dokładnie tym, co stanowiło przedmiot namysłu Maréchala w pierwszej, analitycznej części jego dzieła. Należy więc uznać, że w owej przesłance większej belgijski jezuita odwołuje się do tego, co przyjął już na początku *Zeszytu 5. (Preambula krytyczna)* i co następnie systematycznie uzasadniał w swej rekonstrukcji metafizyki podmiotu poznającego, dążąc do ukazania, w jaki sposób sama natura afirmacji obrazuje konieczność zachodzenia takiego obiektywizującego *species* odniesienia do rzeczy samej w sobie. Jeżeli chodzi natomiast o przesłankę mniejszą dedukcji psychologicznej (czyli: relacja celowości przeciwstawia *species* podmiotowi i odnosi do rzeczy w sobie), to widać wyraźnie, że taki jej kształt wynika, po pierwsze, z badania sposobu, w jaki formalny przedmiot intelektu, specyfikując niejako za pośrednictwem *species* intelektualne dążenie, antycypuje jego ostateczny cel; po drugie, z badania interakcji między intelektem a wolą, odsłaniającej apetytywny, zorientowany na „w sobie” celów pośrednich, charakter owego dążenia. Kształt owej przesłanki mniejszej jest więc głównie owocem wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji Maréchalowskich badań zarówno nad relacją celu do formy specyfikującej intelektualne dążenie, jak i nad korelacją między intelektualnym dążeniem i wyższymi władzami poznawczymi. Nie dziwi zatem fakt, że z tej perspektywy psychologiczna dedukcja, którą przeprowadził belgijski jezuita, jawi się jako swoista synteza tez węzłowych – owocu jego wcześniejszych ustaleń – odsłaniająca koniecznościowe zależności, jakie zachodzą między nimi. Czy w takiej swej konstrukcji jest ona przekonująca? Swe zastrzeżenia wyraża w tej kwestii sam Maréchal, stwierdzając: „Zdołaliśmy rozwiązać wyłącznie problem *psychologiczny*. Nasz prawdziwy, epistemologiczny problem – problem wartości *logicznej* – pozostawałby [jeszcze – A.R.B.] w pół drogi od rozwiązania. W efekcie trzeba, żebyśmy w samym naturalnym parciu [intelektu – A.R.B.], które projektuje poza nas – jako cel – immanentną formę, odnaleźli realność »w sobie« owego celu nie tylko dynamicznie wymaganą, lecz także logicznie implikowaną”<sup>229</sup>, potwierdzając tym samym, że

<sup>227</sup> Por. M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 366.

<sup>228</sup> Por. *ibidem*.

<sup>229</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 446.



w afirmacji – sądowym wyrazie owego intelektualnego dążenia – realność „w sobie” jego celu jest nie tylko postulowana, lecz także faktycznie osiągana. Jeżeli taki dowód dałoby się przeprowadzić, byłaby to, w przekonaniu Maréchala, prawdziwie ontologiczna dedukcja afirmacji i belgijski jezuita wierzy, że realizuje się ona ostatecznie właśnie w tak zwanym dowodzeniu logicznym – centralnej części przeprowadzanej dedukcji.

#### 6.4.2. Dedukcja logiczna – dowód realnego istnienia ostatecznego celu obiektywnego

Logiczna dedukcja ontologicznej afirmacji nie jest w koncepcji Maréchala rozumowaniem odseparowanym od dotychczasowych ustaleń. Wręcz przeciwnie, nie tylko odwołuje się do poprzedzającego ją dowodzenia, które sam belgijski jezuita postrzega jako psychologiczne – niejako przychodzi po nim i opiera się na jego konkluzjach – lecz także, podobnie jak ono, czerpie z wcześniejszych badań wprowadzających. W efekcie Maréchal przypomina najpierw, że w świetle dotychczasowego psychologicznego dowodzenia „celowość, bez której nie mogłoby zaistnieć myślenie nieintuicyjne, ujmuje dynamicznie »realność w sobie« celów (obiektywnych), ku którym zmierza. Jednak – dodaje – z punktu widzenia ściśle krytycznego dynamiczny wymóg – nawet tak nieuchronny – ustanawia sam z siebie wyłącznie pewność *subiektywną* [dlatego też wcześniejsze dowodzenie zostało określone jako psychologiczne – A.R.B.]. Pozostawiałoby więc do wykazania, że »realność w sobie« owych celów [...] w samym wykonywaniu wszelkiego myślenia dyskursywnego jest dla poznającego podmiotu nie tylko dynamicznym wymogiem, lecz [także – A.R.B.] koniecznością logiczną”<sup>230</sup>. Podejmując próbę takiego dowodzenia, Maréchal przypomina najpierw kluczowe wnioski, które wyłaniają się z jego badań wprowadzających do dedukcji ontologicznej afirmacji: „Odnaleźliśmy, dzięki krytycznej refleksji, nierozzerwalną jedność witalną intelektu jako władzy spekulatywnej [...] oraz intelektu jako dynamizmu asymilacyjnego [...]. Wiemy, że zasadnicze dążenie [...] preegzystuje względem wszelkiej obiektywnej apercepcji jako »dążenie naturalne« (*appetitus naturale*)”<sup>231</sup>, którego subiektywnym celem ostatecznym jest doskonałe uszczęśliwienie intelektu. Dlatego też – stwierdza Maréchal –

<sup>230</sup> Ibidem, s. 447. Por.: M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 54–55; P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 78.

<sup>231</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 447; por. Idem: *Épistémologie...*, s. 70, boîte 16.

„ustanowić jakikolwiek akt intelektualny na mocy naturalnego dążenia do subiektywnego celu ostatecznego intelektu – to chcieć *implicite* lub *explicite* tego celu, a zatem przyjmować go *co najmniej jako możliwy*. Albowiem jeśli można rygorystycznie dążyć do celu bez pewności jego osiągnięcia, a nawet z pewnością jego nieosiągnięcia, to nie byłoby możliwe, bez popadnięcia w sprzeczność, zdążanie do celu uznanego *absolutnie i pod każdym względem* za nierealizowalny. Byłoby to chcenie nicości”<sup>232</sup>. Trzeba przypomnieć, że owa możliwość w sobie celu subiektywnego – możliwość posiadania Bytu absolutnego – nie oznacza, jak słusznie zauważa Matthaeo Yüan, posiadania aktualnego<sup>233</sup>, lecz niejako tkwiącą w owym celu ogólną możliwość bycia posiadanym – jego „posiadalność” samą w sobie, która sprawia, że intelekt, mimo że nie jest w stanie osiągnąć swego ostatecznego celu subiektywnego aktualnie, nie usprzecznia sam siebie, dążąc do niebytu. Pozostaje więc teraz dowieść, że owa wyakcentowana przez Maréchala możliwość w sobie subiektywnego celu intelektualnego dynamizmu domaga się jego realności jako celu obiektywnego.

Swoje dowodzenie belgijski jezuita rozpoczyna od sformułowania przesłanki większej, syntetyzującej w pewien sposób przywołane wcześniej ustalenia z badań wprowadzających. Píše więc: „Adekwatny cel subiektywny naszego intelektualnego dynamizmu – doskonała szczęśliwość, posiadanie doskonałego Dobra – polega na nasycającej asymilacji formy *bytu*; innymi słowy, na posiadaniu Boga. I cel ten, jakkolwiek nadprzyrodzony, musi być możliwy *w sobie* – jeśli nie, radykalne dążenie naszej intelektualnej natury stałoby się logicznym absurdem [...]. Otóż – stwierdza następnie Maréchal – *możliwość* celu subiektywnego (*«finis quo»*) zakłada *realność* »celu obiektywnego« (*«finis cuius»*): aby asymilacja z Bytem absolutnym była możliwa, *trzeba* przede wszystkim, żeby Byt absolutny *istniał*”<sup>234</sup>. Tak rozpoznaną konieczność – samo centrum dedukcji logicznej – Maréchal uzasadnia w następujący sposób: „Do celu subiektywnego» można bez logicznej niespójności zdążać również w przypadku,

<sup>232</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 448–449; por. M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal...*, s. 43.

<sup>233</sup> M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 54.

<sup>234</sup> W oryginale ów kluczowy dla całokształtu Maréchalowskiej koncepcji fragment brzmi następująco: „La fin subjective adéquate de notre dynamisme intellectuel – la béatitude parfaite, possession du Bien parfait – consiste dans une »assimilation saturante« de la forme de *l'être*, en d'autres termes, dans la possession de Dieu. Et cette fin, quoique surnaturelle, doit être, *en soi*, possible: sinon la tendance radicale de notre nature intellectuelle devient une absurdité logique [...]. Or, la *possibilité* de la fin subjective (*«finis quo»*) pré-suppose la *réalité* de la »fin objective« (*«finis cuius»*): pour que l'assimilation à l'Être absolu soit possible, *il faut* avant tout que cet Être absolu *existe*”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 448. Por.: P. Dallery: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 79; C. Baciero: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia...*, s. 44.

gdyby przedmiot, którego posiadania się pragnie, nie istniał aktualnie; wystarczy, aby ten przedmiot mógł istnieć w momencie i warunkach, w których cel subiektywny zostałby osiągnięty. Nic nie przeszkadza pragnąć przyjęcia rzeczy, której nie ma, ale która będzie (*«rem futuram existentem in suis causis»*) [...]. Stopień logicznie postulowanej realności w przedmiocie dążenia nie przekracza [bowiem – A.R.B.] z siebie, na mocy samego dążenia uprzedniego istnienia przedmiotu *«in causis»* ani też jego realności jako możliwej. Jednak – dodaje Maréchal – gdy tym przedmiotem jest Bóg, gdy cel obiektywny utożsamia się z Bytem *koniecznym przez siebie* (z Aktem czystym), który nie ma innego sposobu realności, jak tylko istnienie absolutne, dialektyczny wymóg ukryty w pragnieniu nabiera nowego zasięgu – i to nie z powodu samego naturalnego pragnienia, lecz z powodu *przedmiotu* pragnienia. Afirmować, że Bóg jest możliwy, to afirmować po prostu, że istnieje, jako że jego istnienie stanowi warunek wszelkiej możliwości. Jesteśmy więc w stanie ustalić z całym rygoryzmem – konkluduje Maréchal – że *możliwość* naszego ostatecznego celu subiektywnego zakłada logicznie *istnienie* naszego ostatecznego celu obiektywnego – Boga – i że w ten sposób w każdym akcie intelektualnym jest afirmowane *implicite* istnienie Bytu absolutnego<sup>235</sup>. Tyle konkluzja Maréchala. Widać wyraźnie, że podobnie jak w wypadku dowodzenia psychologicznego, także tym razem ujawnia się dość czytelnie kształt Maréchalowskiego rozumowania, które zarówno zdaniem Maria Casuli, jak i Matthaea Yüana przebiega wedle następującego schematu: ostatecznym celem subiektywnym intelektualnego dynamizmu jest posiadanie Bytu absolutnego i cel ten – jako taki – musi być możliwy w sobie (przesłanka większa); otóż możliwość ostatecznego celu subiektywnego zakłada realność ostatecznego celu obiektywnego, gdyż aby posiadanie Bytu absolutnego było możliwe, trzeba najpierw, żeby ten Byt istniał (przesłanka mniejsza); a zatem możliwość celu subiektywnego intelektualnego dynamizmu wymaga istnienia Bytu absolutnego (wniosek)<sup>236</sup>. Tak zarysowany kształt Maréchalowskiego wnioskowania pokazuje, że o ile przesłanka większa stanowi puentę badań wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji (głównie ich części dotyczącej możliwości poznawczego osiągnięcia Boga), o tyle przesłanka mniejsza – centralny punkt całego rozumowania – jest usprawiedliwiana niejako na bieżąco. Maréchal czyni to w przytoczonych wcześniej wyjaśnieniach – wpraw, zanim przechodzi do konkluzji; staje bowiem przed koniecznością wyka-

<sup>235</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 449–450. Por.: P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 79; M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal...*, s. 43–44.

<sup>236</sup> Por.: M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 368; M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal, S.J. ...*, s. 55–57.

zania, na jakiej podstawie należy uznać, że możliwość ostatecznego celu subiektywnego zakłada realność ostatecznego celu obiektywnego, oraz – przed koniecznością odpowiedzi na pytanie, co pozwala utożsamiać realność tegoż celu z istnieniem Bytu absolutnego. Tłumaczy więc, że zarówno w pierwszym, jak i w drugim wypadku wyjaśnienie tkwi po stronie samego ostatecznego celu<sup>237</sup>, a ściślej mówiąc – w sposobie rozumienia jego natury. Dopóki bowiem przedmiot intelektualnego dążenia jest jako subiektywny cel intelektu przedmiotem skończonym, intelekt dąży ku niemu jako ku pewnej możliwości niekoniecznie jeszcze urealnionej<sup>238</sup>. Gdy jednak ów przedmiot jako obiektywny cel ostateczny utożsamia się z Bogiem, nie może być w nim mowy o jakiejkolwiek niezrealizowanej możliwości. Jeżeli jest on w sobie możliwy, to tylko jako obiektywnie realny, gdyż jako czysty Akt i Byt konieczny przez siebie wyklucza ze swej natury wszelką potencjalność (inaczej miałby doskonałości niezaktualizowane – nie byłby więc Bogiem); wyklucza także wszelki ewentualny podział na istotę i istnienie – nie ma on bowiem, jak podkreśla Maréchal, innego sposobu realności niż absolutne istnienie, będąc tym samym ostatecznym warunkiem wszelkiej możliwości<sup>239</sup>. Bóg więc, jeśli jawi się jako możliwy w sobie, ostateczny cel subiektywny intelektualnego dążenia, musi jednocześnie, jako cel obiektywny, realnie istnieć. Ta konkluzja wydaje się Maréchalowi rozstrzygająca w takim stopniu, w jakim wynika z oczywistej, w jego przekonaniu (zarówno w swej formule, jak i w konsekwencjach), przesłanki mniejszej jego logicznej dedukcji<sup>240</sup> – kluczowej tezy jego rozumowania, ku której cierpliwie i systematycznie prowadził całość rozważań w syntetycznej części swego *Zeszytu 5*. Przekonanie o oczywistości owej przesłanki nie jest zresztą wyłącznie jego subiektywnym przekonaniem. „Możliwość Boga – pisze Georges Van Riet – wprowadza jego istnienie. Ta [...] teza wydaje się nam najbardziej oczywista z wszystkich”<sup>241</sup>, a dzięki oparciu na niej swego myślenia Maréchal, jak podkreśla J. Patout Burns, „zdołał ukazać, że istnienie Boga jest konieczne do wyjaśnienia obiektywności poznania”<sup>242</sup>. Nic więc dziwnego, że

<sup>237</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 450.

<sup>238</sup> Por.: ibidem, s. 449; J. Maréchal: *Épistémologie...*, s. 71, boite 16; C. Bacierno: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia...*, s. 43–44.

<sup>239</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 450; Idem: *Épistémologie...*, s. 71, boite 16.

<sup>240</sup> „Przesłanka mniejsza – pisze Matthaeo Yüan – jest dla Maréchala konkluzją oczywistą; albowiem jeśli subiektywny cel jest możliwy [...], cel obiektywny musi być realny i istniejący, gdyż jeśli nie – brakowałoby fundamentu możliwości [...] celu subiektywnego [...]. Ostateczne posiadanie (»finis quo«) byłoby po prostu niczym lub byłoby niemożliwe, gdyż cel obiektywny nie istnieje”. M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal, S.J. ...*, s. 56.

<sup>241</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 296.

<sup>242</sup> J.P. Burns: *Maréchal approach to the existence of God*. „The New Scholasticism” 1968, vol. 42, s. 84.

właśnie do tej konieczności odwołuje się Maréchal, dowodząc z kolei apriorycznego charakteru metafizycznej afirmacji, odsłaniającej się w przeprowadzonej przez niego dedukcji logicznej, a także – na tej podstawie – argumentując za obiektywną realnością w sobie celów cząstkowych.

### 6.4.3. Afirmacja ontologiczna w afirmacji metafizycznej

„Jeśli powyższe rozumowania są dokładne – pisze Maréchal – dokonalbymy rzeczywiście, wedle samych zasad św. Tomasza, obiektywnej dedukcji metafizycznej afirmacji”<sup>243</sup>, w takim oczywiście sensie, w jakim miano dedukcji należy się rozumowaniu, w którym wnioski wynikają logicznie z przesłanek<sup>244</sup>. Dlaczego jednak rozumowanie to, zapowiedziane u swych początków jako dedukcja afirmacji ontologicznej, u swego kresu określone zostaje mianem dedukcji afirmacji metafizycznej? Otóż głównie dlatego, że ujawnia się w nim podwójny aspekt, który jego autor postanowił wyostrzyć. Przede wszystkim więc, źródłowo, celem zapowiedzianej przez Maréchala dedukcji było wykazanie koniecznego związku pojęciowego przedstawienia z jego ontyczną, inwariantną podstawą (ontologicznym absolutem), czy też, mówiąc inaczej, dowiedzenie, że konceptualna treść zostaje w afirmacji odniesiona do realnej rzeczy samej w sobie<sup>245</sup>. Bardzo szybko okazuje się jednak, że w dynamicznej koncepcji celowości, po której linii rozwija się Maréchalowska dedukcja, cel cząstkowy, czyli afirmatywne ujęcie owego powiązania treści z realną podstawą, może potwierdzić swą obiektywną wartość tylko pod warunkiem, że najpierw odsłoni się jego konstytutywna więź z celem ostatecznym (metafizycznym Absolutem). Z tego też względu w konkluzji swej dedukcji logicznej Maréchal, stwierdzając, że w każdym akcie intelektualnym afirmowane jest *implicite* istnienie Bytu absolutnego, dąży następnie do tego, aby potwierdzić aprioryczną konieczność owej ukrytej afirmacji, a dopiero na tej podstawie – aby wykazać prawomocność tego, co w intelektualnym akcie afirmowane jest *expressis verbis* (odniesienie fenomenu *ad rem*). Maréchalowska dedukcja jest więc dedukcją afirmacji ontologicznej (odniesienia do absolutu rzeczy samej w sobie) w takim stopniu, w jakim najpierw jest dedukcją afirmacji metafizycznej (odniesienia do Bytu absolutnego); albo też, mówiąc inaczej, jest dedukcją afirmacji ontologicznej w afirma-

<sup>243</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 457.

<sup>244</sup> Por. *Dedukcja*. W: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Wprowadzenie A. Podsiad. Warszawa 1983, kol. 56.

<sup>245</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 440, 459.



cji metafizycznej, gdyż wykazanie konieczności realnego istnienia obiektywnej zasady metafizycznej jest zarazem afirmacją istnienia realnej podstawy ontycznej. Taką tezę zdaje się potwierdzać dalsze rozumowanie Maréchala, który pisze: „Stwierdzenie logicznych implikacji każdego przygodnego *faktu* poznania to za mało. *Fakt* kryje w sobie radykalną *konieczność*, niezależną od [samego – A.R.B.] *faktu*, który nam ją objawia. Albowiem – podkreśla Maréchal – również nasza ukryta afirmacja Bytu absolutnego była konieczna *a priori*”<sup>246</sup> i na poparcie swych słów odwołuje się do argumentacji, która w swym kształcie stanowi pewnego rodzaju adaptację przeprowadzonej wcześniej dedukcji logicznej. „Cel obiektywny» («finis cuius») – pisze więc – jest afirmowany dokładnie w takiej mierze, w jakiej »cel subiektywny« («finis quo») jest *explicite* lub *implicite* chciany. Chcieć celu subiektywnego chceniem przygodnym równałoby się tylko uznaniu *faktycznemu* możliwości tego celu i w konsekwencji – *faktycznej afirmacji* istnienia (koniecznego) celu obiektywnego. Gdy jednak cel subiektywny jest celem ostatecznym, zdąża się do niego w sposób konieczny, na mocy dyspozycji *a priori* naturalnego chcenia, logicznie uprzedniego względem wszelkiej aktywności przygodnej. Otóż chcieć w sposób konieczny i *a priori* celu subiektywnego to przyjmować koniecznie i *a priori* jego możliwość, a w rezultacie – afirmować *koniecznie* i *a priori* istnienie (konieczne) celu obiektywnego. Nasza ukryta afirmacja Bytu absolutnego – konkluduje Maréchal – nosi więc znamię konieczności *a priori*”<sup>247</sup> i, jak dodaje, nie ma charakteru „afirmacji jakiegokolwiek bądź, lecz afirmacji metafizycznej, to znaczy afirmacji wiążącej przedmiot z absolutem bytu. Afirmacja metafizyczna jest więc również, jako nastawienie dynamiczne, warunkiem możliwości przedmiotu w naszym myśleniu, to znaczy w myśleniu dyskursywnym”<sup>248</sup>. W efekcie dopiero z tej perspektywy, przyjmując istnienie Bytu absolutnego jako ostatecznego warunku możliwości poznania obiektywnego, argumentuje Maréchal za możliwością afirmacji istnienia konkretnej, pozapodmiotowej realności, czyli za możliwością poznawczego ujęcia realności celów częściowych intelektualnego dynamizmu. Argumentacja ta jest już prostą konsekwencją konkluzji dedukcji logicznej i opiera się na konieczności podporządkowania celów częściowych celowi ostatecznemu. Zdaniem Maréchala, owe cele, „w przeciwieństwie do celu ostatecznego, kryją w swej własnej specyfikacji – to znaczy w samej formie dążenia, które je projektuje poza podmiot, jako tyleż celów ograniczonych – różnicujące

<sup>246</sup> Ibidem, s. 450; por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 80.

<sup>247</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 450–451. Por. M. Yüan: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal*, S.J. ..., s. 57; M. Casula: *Maréchal Joseph...*, kol. 315–316; M. Chen: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal...*, s. 44.

<sup>248</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 459.

elementy przygodne. Jako *takie* lub *inne*, owe podporządkowane cele nie korespondują więc z czystą koniecznością *a priori*. Poszczególne realności, których afirmację kryją, mogą być tylko realnościami przygodnymi. Jednakże – podkreśla Maréchal – również te realności, jak nauczają scholastycy, mają konieczność hipotetyczną. Gdy raz przygodne przedstawienia zostaną wprowadzone w intelektualny dynamizm, jest *a priori* konieczne, aby jako cele podporządkowane odnosiły się w nim do Celu ostatecznego. Ich obiektywne istnienie, logicznie ukryte w ich przygodnej asymilacji, samo opiera się [zatem – A.R.B.] na konieczności: *dum sunt non possunt non esse*<sup>249</sup>. Cele cząstkowe uczestniczą więc w apriorycznej konieczności celu ostatecznego i z tego względu, choć same w sobie przygodne, mogą być w sposób konieczny afirmowane w swej obiektywnej realności.

W taki oto sposób realne istnienie absolutnego celu ostatecznego uprawomocnia, w przekonaniu Maréchala, możliwość poznawczego ujęcia realności uczestniczących w nim celów cząstkowych. Albowiem, jak dodaje Albert Milet, z argumentacji Maréchala wynika, że we wszystkich ujmujących owe cele intelektualnych aktach afirmacji *implicite* afirmowane jest samo istnienie Bytu absolutnego (Celu ostatecznego, podporządkowującego sobie uczestniczące w nim realne cele cząstkowe) jako koniecznego warunku możliwości samych tych intelektualnych aktów<sup>250</sup>. Jeżeli tak jest rzeczywiście, to trzeba uznać, że taka właśnie konkluzja oddawałaby sedno Maréchalowskiej odpowiedzi na pytanie o możliwość przezwyciężenia aporii problemu krytycznego, fundując autentyczny, krytycznie ugruntowany punkt wyjścia klasycznej metafizyki. Nie tylko więc wskazywałaby ona dynamiczne podglebie afirmacji (dynamizm intelektualnego stawania się, syntetyzujący zróżnicowanie inteligibilnych treści w ruchu ku ostatecznemu celowi), kryjąc w sobie możliwość powrotu do klasycznego, perypatetycko-tomistycznego rozstrzygnięcia starożytnej antynomii jedno – wiele i proponując jednocześnie zgodne z wymogami kry-

<sup>249</sup> Ibidem, s. 451–452; por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 275–276.

<sup>250</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 104. „Myślenie ludzkie – pisze również Joseph Souilhé, komentując stanowisko Maréchala – dąży aktywnie i gruntownie [...] do projektowania w kierunku Bytu absolutnego wszelkiego poznania przyjętego przez pojęcia. I oto właśnie to dążenie jest racją *a priori* obiektywności afirmacji. W ten sposób wszelka obiektywna afirmacja ludzka ma za konieczny warunek *a priori* metafizyczną afirmację Absolutu” (J. Souilhé: *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. T. 2: *Le temps modernes*. [B.m.w.] 1934, s. 145). „Wszelka realność – podkreśla Édouard Dirven – ma dla nas sens tylko przez swe uczestnictwo w uniwersalnej Przyczynie. Przedmioty istnieją, świat istnieje. Wszystko to jest dla nas jasne, ponieważ wszystko jest wpisane w ruch, który zmierza ku celowi. Ów cel istnieje – jest realnością poza nami, determinuje nasz ruch, lecz pozostaje poza naszym bezpośrednim zasięgiem. Inne cele zastępują go niedoskonałe, lecz wszystkie równie realnie [...]. Od niego także otrzymują one realność, którą mają dla nas”. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 275.

tyki nowożytnej rozwiązanie głównego problemu epistemologicznego starożytności. Nie tylko zatem ukazywałyaby możliwość zasypania nękającej Kanta przepaści między porządkiem intelektualnym a porządkiem woli-tywnym, wskazując w owym dynamicznym stawaniu się ich wspólny rdzeń – naturalny *appetitus*, sięgający w swym ruchu poza pojęciowe przedstawienie, ku obiektywnej rzeczywistości celów. Owa konkluzja przełamywałaby również impas Kantowskiego agnostycyzmu, akcentując możliwość afirmatywnego ujęcia rzeczywistości tychże celów i dowodząc, że owo ujęcie możliwe jest dzięki realnemu istnieniu Bytu absolutnego – ostatecznego celu intelektualnego stawania się. Co więcej, w konkluzji tej obrazowałoby się swoiste filozoficzne zwieńczenie Maréchalowskich poszukiwań w obrębie biologii, psychologii czy metodologii nauk pozytywnych, a nawet – jego filozoficznych fascynacji i poszukiwań w ramach współczesnych kierunków filozoficznych (zwłaszcza w obrębie filozofii działania). Czy jednak rzeczywiście można wnioskom z przeprowadzonej przez belgijskiego jezuitę dedukcji ontologicznej afirmacji przypisać aż tak wielkie znaczenie? „Dialektyka Maréchala pokazuje [...] – pisze Gérard H. Baudry – że afirmacja Nieskończoności stanowi warunek logicznie uprzedni i realnie konstytutywny wszelkiej apercpcji przedmiotów skończonych – taką drogę otwiera wewnętrzna celowość intelektu”<sup>251</sup>. „W ten sposób – dodaje również J. Patout Burns – na podstawie koniecznych warunków [...] działania intelektu Maréchal był w stanie ustalić istnienie Boga”<sup>252</sup>. Jednak już Albert Milet – skądinąd jeden z najwierniejszych przecież uczniów belgijskiego jezuitę – jest w swych ocenach nieco ostrożniejszy. Akcentuje on nie tyle samą kwestię dowodu na istnienie Boga, ile przede wszystkim dokonane przez jego mistrza metafizyczne ugruntowanie zachodzącej w celowości obiektywizacji (wykazanie, że rzeczywistość „w sobie” celów cząstkowych, w których obiektywizuje się konceptualna treść, jest logiczną konsekwencją ich koniecznej partycypacji w realnym istnieniu celu ostatecznego)<sup>253</sup>. Ostrożny w ocenie swych wniosków pozostaje też sam Maréchal, przewidując niejako fakt, że wywołają one liczne dyskusje w gronie zwolenników i przeciwników jego koncepcji.

<sup>251</sup> G.H. Baudry: *Maréchal (Joseph)*. In: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*. [B.red.]. T. 8. Paris 1977, s. 430. „W konsekwencji – pisze również Carlos Baciero – transcendentny Absolut jest warunkiem możliwości immanentnego przedmiotu”. C. Baciero: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia...*, s. 44.

<sup>252</sup> J.P. Burns: *Maréchal approach to the existence of God...*, s. 84.

<sup>253</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 104.

## 6.5. Dowód na istnienie Boga – uwagi krytyczne

### 6.5.1. Błąd anzelmiańskiego dowodu ontologicznego?

Maréchalowska dedukcja ontologicznej afirmacji wieńczy ostatni etap metafizycznej krytyki poznania – pierwszego ze wskazanych w koncepcji *Dwóch dróg krytyki* sposobów badania poznawczej obiektywizacji przedmiotów, w którego ramach belgijski jezuita konstruował swą metafizykę podmiotu poznającego. I tak, wychodząc z charakterystycznych dla owej krytycznej drogi założeń (przedmiotu afirmowanego ze względu na pełnię jego realnej obiektywności) badał on sposób, w jaki owa naturalna skłonność umysłu do obiektywizującej afirmacji może zostać krytycznie usprawiedliwiona; odkrywał więc stopniowo (w części analitycznej) poszczególne podmiotowe i przedmiotowe uwarunkowania umożliwiające jej zachodzenie, aby ostatecznie (w części syntetycznej) dedukcyjnie potwierdzić aprioryczną konieczność istnienia tych spośród owych uwarunkowań, których znaczenie dla samej możliwości afirmatywnego ujęcia realności rozpoznał jako fundamentalne. Czy zatem dedukcja ontologicznej afirmacji osiągnęła swój cel? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest jednoznaczna. Nie chodzi przy tym wyłącznie o problem ortodoksyjności Maréchalowskich wniosków, które cenzorzy Towarzystwa Jezusowego, weryfikujący *Zeszyt 5.*, uznali w kwestii dedukcji ontologicznej afirmacji za kompatybilne z tradycją tomistyczną<sup>254</sup>, natomiast cenzorzy diecezjalni zakwestionowali je jako niezgodne z nauczaniem Tomasza z Akwinu<sup>255</sup>. Chodzi przede wszystkim o ocenę wartości samych zaproponowanych przez belgijskiego jezuitę rozstrzygnięć. A te rodzą liczne wątpliwości. Zastrzeżenia budzi więc najpierw centralny moment dedukcji logicznej – założenie, że możliwość Boga jako ostatecznego celu subiektywnego implikuje konieczność jego istnienia jako ostatecznego celu obiektywnego. Denis J.M. Bradley widzi w tym założeniu klasyczny, błąd anzelmiańskiego dowodu ontologicznego na istnienie Boga<sup>256</sup>. Nie tylko

<sup>254</sup> Por. *Sur le Cahier 5 de l'ouvrage: Le point de départ de la métaphysique*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>255</sup> Por. *Rapport des censeurs concernant l'ouvrage du R.P. Maréchal S.J., s. 5*. In: *Censures diocésaines du Cahier 5...*, boîte 15.

<sup>256</sup> Por. D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics*. „The Thomist” 1975, vol. 39, s. 644–645.

zresztą Bradley. Albert Milet, relacjonując głosy krytyczne dotyczące koncepcji Maréchala, zwraca uwagę na fakt, że również Erich Przywara dostrzega w rozumowaniu belgijskiego jezuitę pewne podobieństwa z ontologicznym dowodem Anzelm; więcej jeszcze – przypisuje Maréchalowi nawet pewien rodzaj chrześcijańskiego platonizmu<sup>257</sup>. Milet, stając na stanowisku przeciwnym niż Przywara, przekonuje, że zamiast – jak Anzelm – argumentować za koniecznością istnienia Boga, wychodząc od idei istoty boskiej, Maréchal konieczność tę dedukuje z przeżytej w samej rzeczywistości intelektualnego dynamizmu, pozytywnej możliwości istnienia subiektywnego celu owego dynamizmu<sup>258</sup>. Do podobnej argumentacji odwołuje się zresztą także Édouard Dirven<sup>259</sup>, co z kolei wytyka mu Bradley, stwierdzając, że ów dynamizm – podstawa Maréchalowskiej dedukcji – w którym przeżywany jest stosunek do możliwego w sobie, ostatecznego celu subiektywnego, nie stanowi dynamizmu czystego, niezależnego od określonej podbudowy ontologicznej; dedukcja ontologicznej afirmacji nie pozostaje więc wolna od śladów anzelmiańskiej logiki – jest dedukcją z ukrytych w owym dynamizmie ontologicznych przedzałożeń<sup>260</sup>. W czym jednak dokładnie przejawiają się ślady owej logiki – tego Bradley precyzyjnie nie tłumaczy. Owszem, argumentuje, że belgijski jezuita dedukuje ontologiczną afirmację nie tyle z samego dynamizmu, ile z jego pojęcia, lecz argumentacja ta nie uwzględnia całej złożoności koncepcji Maréchala i jest mocno schematyczna. Ostatecznie najbardziej wypośredkowane stanowisko w tej kwestii zdaje się zajmować Georges Van Riet, chociaż on z kolei, niejako usprawiedliwiając kluczową tezę Maréchalowskiej dedukcji logicznej, czyni to nieco zbyt enigmatycznie, stwierdzając: „Niektórym przypomni ona być może argument św. Anzelm, jak jednak wiemy, słabość argumentu ontologicznego wynika w całości z tego, że dla nas, którzy nie przenikamy do głębi żadnej natury, nie tak prosto jest wiedzieć, kiedy dwa oznaczenia [*notes*] są kompatybilne; nie bardziej niż inne, te [odnoszące się do – A.R.B.] istoty oraz istnienia, nie jawią się nam jako logicznie [możliwe – A.R.B.] do pogodzenia bez innego [jeszcze – A.R.B.] wsparcia”<sup>261</sup>. Choć taka odpowiedź nie może zadowalać, to w stanowisku Van Rieta ważne jest przede wszystkim to, że umniejszając nieco problem ewentualnego anzelmiańskiego błędu u Maréchala, podnosi innego typu wątpliwości pod adresem koncepcji belgijskiego jezuitę. Zgłasza je bezpośrednio w swym liście adresowanym do Maréchala. „Nie jestem wcale pewien – pisze – czy właściwie Ojca zrozumiałem [...]. W głębi, jeden punkt wydaje mi się jeszcze niejasny. Jeśli

<sup>257</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 260–261.

<sup>258</sup> Por. *ibidem*, s. 261.

<sup>259</sup> Por. É. Dirven: *De la forme à l'acte...*, s. 253.

<sup>260</sup> Por. D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics...*, s. 643–644.

<sup>261</sup> G. Van Riet: *L'Épistémologie thomiste...*, s. 296.



jest prawdą, że [z jednej strony – A.R.B.] noumenalność [to znaczy porządek »w sobie« celów cząstkowych – A.R.B.] wprowadza inteligibilność, a zatem możliwość pozytywną, i że z drugiej strony porządek działania trzeba pojmować jako noumenalny, pytam się, dlaczego od razu wszystkie przedmioty skończone [...] nie jawią się [...] nam jako istoty możliwe. Dlaczego niezbędny jest zwrot ku Bogu?”<sup>262</sup>. W swej odpowiedzi Van Rietowi Maréchal podkreśla, że porządek „w sobie” celów cząstkowych może być autentyczny tylko dzięki swemu odniesieniu do pewnej poprzedzającej go konieczności (inaczej zachodzi ryzyko pomylenia noumenów z pseudonoumenami, czyli z metazmysłowymi kompleksami – inteligibilnymi, lecz pozytywnie niemożliwymi)<sup>263</sup>. Dlatego w bezpośrednim, afirmatywnym ujęciu celów cząstkowych musi kryć się *implicite* afirmacja celu ostatecznego, którą przeprowadzona dedukcja miała odsłonić. Odpowiedź ta nie wnosi w gruncie rzeczy niczego nowego do koncepcji Maréchala. Akcentuje jedynie, przy okazji, pewien typ naturalnej możliwości poznawczego ujęcia Absolutu (jako *implicite* afirmowanego), którą belgijski jezuita dookreślił już wcześniej, w swej koncepcji analogii. Sęk w tym, że w takiej możliwości, a przynajmniej w sposobie, w jaki Maréchal ją prezentuje, komentujący jego teksty Pedro Descoqs dostrzega z kolei ślady ontologizmu.

### 6.5.2. Między ontologizmem a rozumowaniem transcendentalem

Zaniepokojenie w kwestii domniemanego ontologizmu w koncepcji Maréchala Pedro Descoqs wyrażał jeszcze przed publikacją *Zeszytu 5.*, pisząc do jego autora, na kanwie swej lektury *Zeszytu 1.*: „Żadne poznanie intelektualne, które nie implikuje poznania Boga, nie jest nawet możliwe. Otóż to wydaje mi się formą bez wątpienia nową i dużo bardziej subtelną, jednak doprawdy prostą formą ontologizmu”<sup>264</sup>. I chociaż po wyjaśnieniach Maréchala Descoqs wycofuje się z tego zarzutu<sup>265</sup>, to jednak kilka lat później, już po publikacji *Zeszytu 5.*, powraca do niego

<sup>262</sup> List Georges’a Van Rieta do Josepha Maréchala, 7 lipca 1944 roku. In: *Correspondance Van Riet*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>263</sup> List Georges’a Van Rieta do Josepha Maréchala, 7 lipca 1944 roku. [Brudnopis dołączony]. In: *Correspondance Van Riet...*, boîte 19.

<sup>264</sup> List Pedra Descoqs do Josepha Maréchala, 16 czerwca 1923 roku. In: *Descoqs 1923*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>265</sup> Por.: List Josepha Maréchala do Pedra Descoqs, 2 lipca 1923 roku. In: *Descoqs 1923...*, boîte 15; List Pedra Descoqs do Josepha Maréchala, 26 lipca 1923 roku. In: *Descoqs 1923...*, boîte 15.

w swych *Wykładach z teologii naturalnej* (*Praelectiones theologiae naturalis*), choć czyni to w sposób bardziej zniuansowany. Sugeruje mianowicie dość subtelnie, że Maréchal wystrzega się co prawda ontologizmu w rozumieniu klasycznym, jednak nie jego odmiany dynamicznej, a nawet jeśli zdjąć z niego wszelkie podejrzenie o ontologizm, to w ogólnym zarysie jego badawcze postępowanie niewiele różni się od postępowania Malebranche'a, Rosminiego i Ubaghsa<sup>266</sup>. Tak przynajmniej konkluzję Descoqs zdaje się odczytywać Albert Milet, który zdecydowanie przeciw niej protestuje, podkreślając, że doktryna Maréchala nie zawiera żadnej formy ontologizmu, przyjmuje bowiem – jako analogiczne – jedynie pośrednie poznanie naturalne Boga<sup>267</sup>. Jaki zatem wniosek płynie z tej argumentacji Mileta? Otóż niezależnie od tego, jak bardzo, sama w sobie, jest ona przekonująca, pokazuje jednak, że zarówno w wypadku zarzutu ontologizmu, jak i – choć z większymi problemami – w wypadku posądzenia o zbieżność z dowodzeniem anzelmiańskim koncepcja Maréchala zdoła się raczej obronić<sup>268</sup>. Kłopot jednak w tym, że ostatecznie to nie sformułowane do tej pory zarzuty obnażają jej najbardziej problematyczny moment. Okazuje się bowiem, że kluczowa trudność tkwi w jeszcze innym obszarze problemowym, choć niewątpliwie zbieżnym z obszarami dotychczasowymi. Wskazuje ją również Descoqs, niejako przy okazji swej oceny domniemanego ontologizmu u autora *Punktu wyjścia metafizyki*. Maréchal „wymaga w efekcie – pisze Descoqs – [...] »ukrytej relacji do Bytu absolutnie absolutnego«, jako koniecznego warunku wszelkiej kate-

<sup>266</sup> Por. P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 1..., s. 92–96.

<sup>267</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 262.

<sup>268</sup> Podstawowa trudność, jeżeli chodzi o zarzut zbieżności z argumentem ontologicznym, polega na precyzyjnej ocenie tego, w jakim stopniu rozumowanie Anzelmia – jest z nim zbieżne. Dowód Anzelmia przebiega według następującego schematu: Bóg jest tym, ponad co nic większego pomyślane być nie może; skoro jednak coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może istnieć tylko w umyśle (bo przecież coś realnie istniejącego byłoby większe, a owo pomyślane nie byłoby wobec tego tym, ponad co nic większego pomyślane być nie może), to owo pomyślane musi też istnieć; stąd wniosek: bez wątpienia istnieje coś (Bóg), ponad co nic większego pomyślane być nie może (por. R. Heintzmann: *Filozofia średniowieczna*. Przeł. P. Domański. Kęty 1999, s. 164). Jeżeli więc trzymać się klasycznej argumentacji przeciw owemu dowodowi – że istnienie traktuje w sposób predykatywny, żonglując nim pomiędzy treścią świadomości a obiektywną realnością, to nasuwa się pytanie, czy ten sam zarzut można sformułować w odniesieniu do rozumowania Maréchala. Prowadzona przez Mileta obrona jego stanowiska opiera się na założeniu, że postulowana możliwość celu subiektywnego nie jest skonceptualizowaną treścią świadomości (lub staje się nią dopiero wtórnie), lecz przeżytym w doświadczeniu fenomenu *appetitus* stosunkiem do czegoś zewnętrznego, co jeśli nie byłoby przynajmniej możliwe, usprzeczniałoby sam ten fenomen. Nie zachodzi tu więc – teoretycznie – przejście między świadomością a rzeczywistością, lecz refleksyjne ujawnienie realnej konieczności tego, co w realnym doświadczeniu jawi się jako możliwe w sobie.

gorycznej afirmacji, która nadaje pewność każdemu użyciu zasad [...]. Zatem, w jaki jednak sposób istnienie Boga byłoby przedmiotem dowodzenia, skoro pewność tej oczywistości [jego istnienia – A.R.B.] jest zasadą i koniecznym warunkiem wszelkiej kategorycznej afirmacji, wszelkiego dowodzenia?”<sup>269</sup>. Mówiąc inaczej, pojawia się pytanie: jak jest możliwe, żeby na podstawie konkretnych aktów intelektualnych dowodzić istnienia Boga, skoro każdy akt intelektualny owo istnienie zakłada? Pytanie to jest dlatego istotne, że pozwala właściwie uchwycić faktyczny zasięg Maréchalowskiego rozumowania. „Ojciec Maréchal [...] – stwierdza Descoqs – przyjmuje skądinąd za ustalone i rozwiązanie problemu krytycznego, i dowód na istnienie Boga”<sup>270</sup>. Czy rzeczywiście? O ile faktycznie, belgijski jezuita cały czas dąży do ustalenia przekonującego rozwiązania problemu krytycznego, o tyle – trzeba to przypomnieć – od samego początku wystrzega się jednak określania swego rozumowania mianem dowodu na istnienie Boga – niezależnie od tego, że w jego konkluzji uznaje konieczność istnienia Boga jako ostatecznego celu obiektywnego. Czego więc, ostatecznie, dowodzi Maréchal?

Jeżeli rzeczywiście przyjąć – jak sygnalizowano to przy okazji analizy stosunku Maréchala do Tomasza z Akwinu koncepcji pięciu dróg i sporu z Édouardem Le Royem – że zamiast systematycznego dowodu na istnienie Boga belgijski jezuita wydobywa raczej jego swoistą metastrukturę (wiele aspektów wyznaczających wspólny rdzeń wszystkich pięciu dróg do Boga), to ów rdzeń odsłania się źródłowo jako zespół konstytutywnych warunków myślenia obiektywnego jako takiego. Owszem, jeśli warunki te, same w sobie, spiąć w rozumowanie, w którym – pod postacią takiej czy innej drogi do Boga – dowiedzona byłaby wartość absolutna, jaką implikują, istnieje ryzyko uwikłania się w pułapkę myślową, którą sygnalizuje Descoqs. Ale rozumowanie Maréchala nie idzie w tym kierunku i w ostatecznym rozrachunku wykazuje istnienie Boga jedynie pośrednio – nie tyle jako prawomocną konkluzję takiego, a nie innego dowodzenia, lecz jako warunek uprawomocniający wszelkie dowodzenie w ogóle. Mówiąc inaczej, jeżeli fakt intelektualnego dynamizmu przyjąć za podstawę, z której – zgodnie z wcześniejszą argumentacją Mileta przeciw Przywarze – wydedukowane zostaje istnienie Boga (ostateczny cel obiektywny), to owo istnienie, jak podkreśla sam Maréchal, jest dedukowane nie jako wymóg „prospektywny” owego dynamizmu, lecz jego logiczny warunek „regresywny”<sup>271</sup>. Takie rozumowanie przypomina jednak w istocie pewną formę rozumowania transcendentального – poszukującego refleksyjnie, w samym myśleniu, konstytutywnych warunków możliwości tegoż

<sup>269</sup> P. Descoqs: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 1..., s. 94.

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> Por. J. Maréchal: „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy..., s. 258.

myślenia – i tak właśnie postrzega je Marie de la Croix, zwracając uwagę na ujawniający się w koncepcji Maréchala rodzaj postępowania transcendentnego, które „prowadzi nie do realności Boga odsłoniętej w swej własnej oczywistości, nie do bezpośredniego doświadczenia Boga, lecz do oczywistej konieczności afirmacji tej realności. Dowód przedmiotu metafizycznego jest ciągle pośredni i tym samym – niesatysfakcjonujący [...]. Czy chodzi [zatem – A.R.B.] o konieczne przyłgnięcie do »pojęcia« Bytu transcendentnego? Nie – odpowiada Marie de la Croix – widzieliśmy, że działający intelekt jest prawdziwą realnością ontologiczną; jesteśmy na płaszczyźnie działania [...], ale działania sfinalizowanego – przygodnej egzystencjalności, która realizuje się w zależności od działania Bytu transcendentnego. Ale i ta zależność nie jest nigdy ujmowana bezpośrednio. Afirmujemy działanie Boga w nas jako warunek możliwości naszego działania”<sup>272</sup> i co się z tym wiąże – warunek możliwości obiektywnego myślenia. Z tej perspektywy widać wyraźnie, że taką właśnie, przypominającą rozumowanie transcendentne, strukturę ma w istocie kluczowy moment Maréchalowskiej dedukcji. Owszem, w jej psychologicznej części belgijski jezuita dochodzi do konkluzji, że relacja celowości obiektywizmu *species*, odnosząc ją do rzeczy w sobie<sup>273</sup>, a następnie (chcąc ukazać realność „w sobie” owego celu nie tylko jako wymóg dynamiczny, lecz także jako logiczną konieczność) otwiera logiczną część tej dedukcji; do momentu sformułowania jej przesłanki większej (że ostatecznym celem subiektywnym intelektualnego dynamizmu jest posiadanie Bytu absolutnego i cel ten musi być możliwy w sobie<sup>274</sup>) postępuje zatem Maréchal (wedle jego własnego określenia) niejako „prospektywnie” – posuwa się w swym rozumowaniu do przodu, korzystając z wypracowanych wcześniej rozstrzygnięć. Gdy jednak następnie stwierdza: „[...] możliwość ostatecznego celu subiektywnego zakłada realność ostatecznego celu obiektywnego”<sup>275</sup>, od tej chwili niejako regresywnie poszukuje czynnika warunkującego ową możliwość celu subiektywnego czy, mówiąc precyzyjniej, wykazuje, dlaczego za ów czynnik należy uznać realność celu obiektywnego, czyli *de facto*, realne istnienie Boga. Początkową logikę prospektywną Maréchal przełamuje zatem innym typem rozumowania, które zamiast – tak jak do tej pory – syntetycznie wiązać z sobą poszczególne, poczynione wcześniej ustalenia, koncentruje się na odsłonięciu warunku uprawomocniającego ostatnie z nich (że ostateczny cel subiektywny intelektu musi być możliwy w sobie), a zatem na ukazaniu realnego istnienia Boga (ostatecznego celu obiektywnego) jako koniecznego *a priori* warunku możliwości posiadania Boga (ostatecznego celu subiektywnego).

<sup>272</sup> M. de la Croix: *La pensée du P. Joseph Maréchal...*, s. 976.

<sup>273</sup> Por. M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 366.

<sup>274</sup> Por. ibidem, s. 368.

<sup>275</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 448.

Czy w świetle takiej interpretacji należy rozumowaniu Maréchala przyznać miano dedukcji transcendentalnej? Otóż – nie; i w tej kwestii rację ma Denis J.M. Bradley, gdy wskazuje, że Maréchalska dedukcja, w przeciwieństwie do dedukcji transcendentalnej, wyrasta z określonych, warunkujących jej kształt założeń ontologicznych<sup>276</sup>. Nie można bowiem nie zauważyć, że przesłanka większa dedukcji psychologicznej (ustanawiająca przecież z kolei punkt oparcia dla dedukcji logicznej), tłumaczy się samą koncepcją obiektywizacji, którą belgijski jezuita prezentuje w pierwszej, analitycznej części *Zeszytu 5*. Trzeba zatem uwzględnić fakt, że koncepcja ta, respektując główne założenie metafizycznej drogi krytyki, wychodzi – jak już wspomniano – od przedmiotu ontologicznie zdeteterminowanego i afirmowanego ze względu na jego realną obiektywność, aby następnie zbadać możliwość krytycznego usprawiedliwienia takiej właśnie jego afirmacji. Tego rodzaju niekrytycznych z punktu widzenia krytyki transcendentalnej elementów rozumowanie Maréchala zawiera jeszcze więcej. Wystarczy tylko zwrócić uwagę na fakt, że przesłanka większa dedukcji logicznej, głosząca konieczność ostatecznego celu subiektywnego jako przynajmniej możliwego w sobie, wartość swą czerpie przede wszystkim ze scholastycznego argumentu *Desiderium naturae non potest esse inane*; argumentu co prawda skrupulatnie przez Maréchala badanego i – jak zauważył Józef Herbut – bardzo mocnego<sup>277</sup>. Ale czy na tyle mocnego, aby mógł go bezdyskusyjnie przyjąć nowożytny krytycyzm? Podobnie rzecz ma się z przeprowadzoną przez Maréchala (już w ramach dedukcji logicznej) argumentacją potwierdzającą konieczność realnego istnienia ostatecznego celu obiektywnego (kluczową z punktu widzenia owej dedukcji). Gdy bowiem belgijski jezuita – chcąc pokazać, jak możliwość w sobie Boga domaga się jego realności – odwołuje się ostatecznie do natury samego Boga, którego istota utożsamia się z istnieniem, a wszelka możliwość musi być zaktualizowana, przyjmuje tym samym *ad hoc* określoną, zgodną ze scholastyczną teologią koncepcję natury boskiej. Koncepcja ta pasuje do krytyki metafizycznej, jednak nie może być przywoływana jako argument w rozumowaniu transcendentalnym. W konsekwencji można uznać, że na tym etapie dedukcja Maréchala może co najwyżej przypominać pewną formę takiego rozumowania transcendentalnego, ale sama w sobie w żadnym wypadku dedukcją transcendentalną nie jest. Trzeba wszakże dodać, że Maréchal ma tego pełną świadomość; co więcej, uważa, że nie należy od owej dedukcji oczekiwać niczego więcej. W takim bowiem kształcie spełnia ona jedynie wymogi krytyki metafizycznej, natomiast nie spełnia jeszcze wymogów kry-

<sup>276</sup> Por. D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics...*, s. 642–643.

<sup>277</sup> Por. J. Herbut: *Metoda transcendentalna. Uzasadnianie twierdzeń filozoficznych przez próby ich obalania*. „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, nr 1, s. 108.



tyki transcendentalnej. „Całe nasze dowodzenie epistemologiczne – pisze Maréchal – rozwinęło się w ramach metafizyki”<sup>278</sup>. Była to więc „bezpośrednia droga obiektywna – ta, która pokrywa się w całości z metafizyczną konstrukcją. Konstytuuje ona w większym stopniu »krytykę przedmiotów poznanych« niż »krytykę poznania« [...] Powiedzmy natychmiast, że epistemologia w ten sposób inkorporowana do metafizyki wydaje nam się najbardziej przestronna, najbardziej niekontestowalna i najmniej sztuczna. Nie zapominajmy jednak, że zależy ona w swym pochodzeniu od dogmatycznej pozycji fundamentalnego realizmu”<sup>279</sup>. Widać zatem wyraźnie, że belgijski jezuita w nie mniejszym stopniu niż jego krytycy widzi ograniczenia swego rozumowania, choć, w jego przekonaniu, w żadnym stopniu nie umniejszają one wartości owego rozumowania. Do tej pory bowiem poruszało się ono wyłącznie w ramach, jakie narzucała metafizyczna krytyka przedmiotu; co więcej, właśnie w takim kształcie, w jakim zostało przeprowadzone, ujawniło swą krytyczną wartość. Czy jednak wartość ta może zostać potwierdzona w świetle wymogów krytyki nowożytnej? Zdaniem Maréchala – tak, pod warunkiem że udałoby się dokonać transcendentalnej transpozycji kluczowych momentów owego rozumienia, czyli mówiąc inaczej – przeprowadzić dedukcję ontologicznej afirmacji na sposób transcendentalny, wedle wytycznych transcendentalnej drogi krytyki. Załączki takiego sposobu postępowania wskazuje zresztą Maréchal wyraźnie w swym dotychczasowym rozumowaniu: „Czego dokonaliśmy – pyta – ograniczając radykalnie (przez abstrakcję) terminy, między którymi wyłania się bezpośrednia i nieunikniona logiczna sprzeczność, jeśli nie przetransponowania naszego rozumowania z płaszczyzny metafizycznej na płaszczyznę transcendentalną, określającą podmiot wyłącznie przez pryzmat jego funkcji determinującej w przedmiocie? Dokładniej jeszcze: wydobyliśmy z rozumowania [...] delikatną nić dedukcji transcendentalnej, w której nie figuruje już istnienie przygodne podmiotu, pozostawiając wyłącznie sąd jako koniecznościową funkcję i sąd jako konieczną treść. W efekcie – dodaje Maréchal, zapowiadając dalszy sposób postępowania – w filozofiach krytycznych transcendentalna dedukcja warunku *a priori* [...] polega na analitycznym wykazaniu, że ów warunek *a priori* jest warunkiem możliwości wszelkiego przedmiotu w świadomości i że w konsekwencji poświęcenie go równałoby się logicznie negacji samej możliwości obiektywnego myślenia”<sup>280</sup>. Tak zaprojektowana konkluzja owej dedukcji transcendentalnej równałaby się więc dokładnie temu, czego w dedukcji ontologicznej afirmacji dowodził Maréchal w odniesieniu do Boga. Gdyby więc rzeczywiście na

<sup>278</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 491.

<sup>279</sup> Ibidem, s. 491–492.

<sup>280</sup> Ibidem, s. 502–503.

tak pomyślanej drodze transcendentalnej udało się dojść do tych samych konkluzji, osiągnięty zostałby główny cel, jaki wyznaczył sobie Maréchal w ramach koncepcji dwóch dróg krytyki: potwierdzenie, że *krytyka metafizyczna* i *krytyka transcendentalna*, choć różne co do punktu widzenia, zmierzają ostatecznie do tego samego rezultatu końcowego<sup>281</sup>; udałooby się więc potwierdzić, w sposób zgodny z najbardziej krytycznymi wymogami filozofii nowożytnej, wartość konkluzji metafizycznych, wypracowanych zgodnie z właściwą im metodologią. Mówiąc inaczej, przełamująca impas Kantowskiego agnostycyzmu afirmacja obiektywnej realności, której mechanizm ukazała analityczna część Maréchalowskiej metafizyki poznania, a konieczność – część syntetyczna (w dedukcji ontologicznej afirmacji), zostałaby transcendentalnie ugruntowana, jawiąc się jako faktyczne, zgodne z wymogami nowożytnymi, rozwiązanie problemu krytycznego. I taki właśnie cel stawia sobie Maréchal w ostatniej części piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*.

---

<sup>281</sup> Por. J. Maréchal: *Dwie drogi krytyki*. Tłum. A. Bańka. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 26. Katowice 2008, s. 79.

## 6.6. Transcendentalna transpozycja kluczowych tez metafizycznej krytyki poznania

### 6.6.1. Założenia wyjściowe

#### 6.6.1.1. Fenomenalny punkt wyjścia

Transcendentalna transpozycja kluczowych tez, które Maréchal wypracował w ramach metafizycznej drogi krytyki, ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia całokształtu filozoficznego dzieła belgijskiego jezuity. Nie tylko zresztą dlatego, że wprost tłumaczy zasadność przydania jego neoscholastycyzmowi określenia „transcendentalny”. Transcendentalne rysy w pewnym zakresie ujawniły się przecież w rozumowaniu Maréchala także na etapie owej realizowanej przezeń krytyki metafizycznej – choćby wtedy, gdy akcentując podmiotowe aspekty obiektywizacji, wskazywał, w jaki sposób aktywność poznawczych władz (zarówno tych wyższych, jak i niższych) *a priori* stosuje się do przedmiotów poznania. Przede wszystkim jednak, jak już powiedziano, owa transpozycja ma za zadanie potwierdzić – w sposób zgodny z nowożytnymi wymogami krytyki – wartość metafizycznych rozstrzygnięć wieńczących postępowanie w ramach metafizycznej drogi krytyki. Belgijski jezuita liczy więc na to, że jeśli rzeczywiście obie drogi krytyki zbiegają się ostatecznie w tym samym punkcie, konkluduje systematycznie wydobyte dzięki krytyce metafizycznej potwierdzą swą krytyczną wartość także w świetle wymogów narzuconych ze strony krytyki transcendentalnej. Oczywiście, owo transcendentalne postępowanie nie może być kalką postępowania wcześniejszego. Ze względu na własną specyfikę domaga się własnego punktu wyjścia i własnej – choć w pewnym zakresie analogicznej – metodologii. Trzeba jednak pamiętać, że Maréchal nie zamierza budować – tym razem metodami transcendentalnymi – metafizyki poznania podobnej do już naszkicowanej. Wręcz przeciwnie, belgijski jezuita w takim tylko stopniu będzie poruszał się po drodze krytyki transcendentalnej, w jakim przyjmując zbieżny z Kantowskim, fenomenalny punkt wyjścia i korzystając z transcendentalnej metody analizy, spróbuje przede wszystkim dokonać transcendentalnej transpozycji dedukcji ontologicznej afirmacji, którą przeprowadził w ramach krytyki metafizycznej; transpozycji obejmującej oczywiście nie tylko samą dedukcję, lecz także uwzględniającej istotne, poczynione już wcześniej, ustalenia. Taki zamysł tłumaczy Maréchal

całym metodologiczno-historycznym kontekstem swych dotychczasowych badań: „Poświęciliśmy cztery zeszyty [*Punktu wyjścia metafizyki* – A.R.B.], żeby wyłożyć, w jakiej mierze punkt wyjścia krytyki Kanta został narzucony historycznie i logicznie przez fatalne rozluźnienie, któremu podlega metafizyczna synteza, począwszy od XIV wieku [...]. W tym piątym tomie [czyli w *Zeszycie 5*. – A.R.B.] chcieliśmy pokazać dokładnie [...], że metafizyczny realizm, ufundowany na pierwotnej oczywistości afirmacji ontologicznej, unika wszelkiej wewnętrznej sprzeczności i może się obyć bez wszelkiej sztucznej podpory”<sup>282</sup>. Teraz więc, jak stwierdza dalej Maréchal, „poszukamy, czy wyjściowe postulaty kantyzmu (*przedmiot fenomenalny* i *transcendentalna metoda analizy*) nie mogłyby zawierać – cokolwiek sądziłby o tym Kant – ukrytej afirmacji *przedmiotu metafizycznego*”<sup>283</sup>. Do tej pory bowiem „nasz wykład [...] nie pokazał jeszcze wyraźnie, w jakiej mierze metafizyczna epistemologia szkoły [scholastycznej – A.R.B.] byłaby podatna na transpozycję na sposób »transcendentalny«. Uznajemy zatem za ważne, żeby zebrać całość tomistycznej teorii poznania w kilku zwięzłych twierdzeniach, zgrupowanych systematycznie ze względu na punkt widzenia właściwy filozofii nowożytnej”<sup>284</sup>. Nie będzie to jednak w żadnej mierze próba kurtuazyjnego oswojenia współczesnych myślicieli ze specyfiką tez typowo scholastycznych. Maréchal bowiem zaznacza wyraźnie, że wprowadzając kluczowe twierdzenia metafizyki podmiotu poznającego na drogę krytyki transcendentalnej, zamierza argumentować *ad hominem* – wykorzystać je niejako przeciw konkluzjom filozofii transcendentalnej Kanta, używając do tego celu jego własnej metody. Próba „krytyki transcendentalnej na sposób Kanta – pisze w swym liście do Étienne’a Gilsona – [...] nie mogła być w moim zamiśle niczym innym niż tylko argumentacją »ad hominem ex concessis«”<sup>285</sup>, pomyślaną tak jednak nie po to, aby utwierdzić się w przekonaniu o zasadności metafizycznych tez, lecz po to, aby dokonując ich transcendentalnego ugruntowania, przekonać do nich nowożytnych krytyków<sup>286</sup>. Z tego też względu w swym postępowaniu Maréchal musi przyjąć

<sup>282</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 15.

<sup>283</sup> Ibidem; por. M. Casula: *Maréchal Joseph...*, kol. 316.

<sup>284</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 513.

<sup>285</sup> *List Josepha Maréchala do Étienne’a Gilsona, 27 kwietnia 1939 roku*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>286</sup> W gruncie rzeczy Maréchalowi zależy na tym, żeby – jak zaznacza Albert Milet – na tyle pogłębić odsłoniętą w krytyce metafizycznej, obiektywną oczywistość afirmacji, aby fenomenalistom i filozofom relatywizującym, którzy odrzucają jej obiektywny charakter, mogła się ukazać z niepowątpiewalną koniecznością (por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 138). „Zgadamy się [...] co do istoty – tłumaczy postępowanie Maréchala Marie-Dominique Roland-Gosselin – że przedmiot (prawdziwy przedmiot realny) jest poznawany z oczywistością, której nic nie może usunąć [...]. Ale zgadza się z najbardziej autentycznym tomizmem przekonanie, że wszelki sąd, najbardziej elementarny i najbardziej oczywisty, zakłada minimum [...] refleksji krytycznej nad swym aktem, a przez swój akt –

pewne metodologiczne założenia, z którymi nie utożsamia się personalnie, lecz które mimo wszystko dopuszcza na potrzeby swego rozumowania.

Podstawowym założeniem, jakie przyjął Maréchal, jest tak zwany fenomenalny punkt wyjścia transcendentalnej drogi krytyki – inaczej mówiąc, fenomenalna treść świadomości, od której rozpoczyna transcendentalna analiza. „Na wzór Kanta – pisze Maréchal – nazywamy ową bezpośrednią, chociaż precyzującą, daną świadomości *przedmiotem fenomenalnym* (*realitas-phaenomenon*). Jako że przedmiot fenomenalny [*objet phénoménal*] lub fenomenologiczny [*phénoménologique*] jest nadto przedmiotem tylko w takim stopniu, w jakim nawiedza świadomość, zasługuje również na miano przedmiotu immanentnego (wobec podmiotu)”<sup>287</sup>. Problem jednak w tym, że tak rozpoznany, fenomenalny punkt wyjścia budzi zdecydowany sprzeciw Jacques’a Maritaina, który w swym artykule *La vie propre de l’intelligence et l’erreur idéaliste*, jeszcze przed publikacją *Zeszytu 5*. (na podstawie zapowiadających problem fragmentów *Zeszytu 3*.), krytykuje Maréchala, w następujący sposób przedstawiając własne stanowisko w tej kwestii: „Nie obierzemy wcale za punkt wyjścia poznania sztucznie oddzielonego od swej istotnej relacji do bytu i rozważanego w sposób niedoprecyzowany i prowizoryczny jako mającego swój kres w fenomenie świadomości”<sup>288</sup>. Podobnie krytyczne stanowisko, jak podkreśla Albert Milet, zajmuje również Étienne Gilson, który zarzuca Maréchalowi próbę uchwycenia substancjalnej rzeczywistości na podstawie czystego fenomenu<sup>289</sup>. Maréchal broni się, tłumacząc w swym liście do Maritaina, że w żadnym wypadku nie przyjmuje przedmiotu fenomenalnego za punkt wyjścia własnej filozofii<sup>290</sup>, o czym świadczy zresztą postulowana przezeń później, w ramach *Preambuli krytycznej* do *Zeszytu 5*., konieczność absolutnego punktu odniesienia i krytyka radykalnego fenomenizmu; więcej jeszcze, wykazywanie niezupełności pojęcia przedmiotu fenomenalnego stanowi w pewnym sensie motyw przewodni całego jego rozumowania<sup>291</sup>. „Pozwoli mi Pan bez wątpienia – pisze jednak do

nad swą naturą; dlatego [więc – A.R.B.] stronić od doprowadzenia do pełni jasności tej elementarnej refleksji (uczynienia jej wyraźną i wyodrębnioną); dlatego nie oczekiwać od niej poznania bardziej jasnego i bardziej rygorystycznego od prawa intelektu do afirmacji rzeczywistości? Czy byłaby więc [wewnętrznie – A.R.B.] sprzeczna chęć oczywistego widzenia natury oczywistości?”. M.-D. Roland-Gosselin: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”...*, s. 3.

<sup>287</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 517–518.

<sup>288</sup> J. Maritain: *La vie propre de l’intelligence et l’erreur idéaliste*. „Revue thomiste” 1924, année 29, s. 280.

<sup>289</sup> Por. A. Milet: *L’oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 141.

<sup>290</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Jacques’a Maritaina*, 31 maja 1924 roku. In: *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15.

<sup>291</sup> Por. *ibidem*.



Maritaina – i nie zabroni wcale z metodologicznego (*ad modum quaestionis solvendae*) i polemicznego (*elenchice*) punktu widzenia wyjść od »przedmiotu fenomenalnego« jako od danej przyjętej przez tych samych, którzy odrzucają wszelką zdefiniowaną metafizykę, i spróbować pokazać, że przedmiot czysto fenomenalny nie byłby w świadomości wcale przedmiotem»<sup>292</sup>. Tym samym nawiązuje Maréchal wyraźnie do stanowiska, które formułuje następnie w *Zeszytach* 5., pisząc: »Prawdziwe dane bezpośrednio naszej świadomości, uprzednio względem wszelkiej analizy, są przedmiotami jako intelektualnie poznane. Przedmioty te przedstawiają się nam niepowątpiewalnie jako mające wartość ontologiczną przedmioty »w sobie«. Ale jako że celem krytyki jest potwierdzenie racjonalnego fundamentu tego roszczenia do prawdy obiektywnej, zgodzimy się [...] na prowizoryczne zawieszenie wszelkiego absolutnego przekonania o realności »w sobie« przedstawionych przedmiotów, co znaczy, że powstrzymamy się od przywoływania jakiegokolwiek przekonania tego rodzaju celem wsparcia naszego krytycznego rozumowania, lecz będziemy rozważać poznane przedmioty jako, ni mniej, ni więcej, tylko obiektywne przedstawienia»<sup>293</sup>. Takie jest więc założenie metodologiczne, które w swym dalszym postępowaniu przyjmuje belgijski jezuita, tłumacząc dodatkowo: »Czy przedmiot fenomenalny narzuca się jako punkt wyjścia wszelkiej krytyki poznania? Nie, krytyka starożytnych opierała się bezpośrednio – i słusznie to ukazaliśmy – na konieczności afirmacji metafizycznej. Czy może się on narzucać jako jedyna podstawa do dyskusji w określonym, historycznym i filozoficznym, kontekście? Oczywiście, z tego tytułu go przyjmujemy [...]. Czy pojęcie »przedmiotu fenomenalnego« jest wewnętrznie sprzeczne? Nie, lecz jest niekompletne, wymagające precyzacji. Czy pojęcie »przedmiotu wyłącznie fenomenalnego« jest sprzeczne? Tak, wykażemy to przeciw Kantowi»<sup>294</sup>. Jeżeli zatem taki właśnie jest cel Maréchalowej metodycznej akceptacji przedmiotu fenomenalnego, to trzeba uznać argumentację Maritaina – w takim przynajmniej sensie, że w jego własnej koncepcji filozoficznej przyjęcie fenomenalnego punktu wyjścia wiązałoby się z destrukcją całej jej struktury; w filozofii Maréchala natomiast taki punkt wyjścia – nawet wyłącznie jako zabieg metodologiczny – jest możliwy przede wszystkim dlatego, że filozofia ta ma inną kompozycję (dla Maritaina ewidentnie nie do przyjęcia). Aby jej kluczowe tezy mogły zostać przetransponowane na sposób transcendentálny i przedstawione w rozumowaniu wychodzącym od przedmiotu fenomenalnego, musi ona – niezależnie od faktycznego sukcesu takiej operacji – kryć w sobie przynajmniej ogólną możliwość tego rodzaju transpozycji.

<sup>292</sup> Ibidem.

<sup>293</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 516.

<sup>294</sup> Ibidem, s. 517, przypis 1.

I rzeczywiście, kształt, jaki Maréchal nadaje jej na etapie krytyki metafizycznej, pokazuje wyraźnie, że ta filozofia w taki właśnie sposób jest konstruowana; nie tylko więc budowana metodami podmiotowymi, lecz także zorientowana na poszukiwanie apriorycznych warunków konstytucji przedmiotu poznania bądź warunków możliwości zachodzenia obiektywizujących aktów poznawczych, a zatem – można zaryzykować twierdzenie – już w warstwie samej tylko krytyki metafizycznej i przy wszelkich jej ograniczeniach – *implicite* transcendentalna. W konsekwencji jednak Maréchal wydaje się w pewien sposób rozdarty między podświadomym pragnieniem zachowania jedności z tomistyczną ortodoksją, którą symbolizują niejako Maritain i Gilson<sup>295</sup>, a tym, czego domaga się jego metafizyka podmiotu poznającego w takim kształcie, w jakim została zakomponowana – transcendentalnym dopełnieniem dotychczasowych ustaleń. Z tego też względu – nawet jeśli wierzyć Maréchalowi, że owa metafizyka (w sposób, w jaki jawi się u kresu dedukcji ontologicznej afirmacji) wystarcza sama sobie, a jej transcendentalna transpozycja służy jedynie zadośćuczynieniu wymogom nowożytnej krytyki – bez owego dopełnienia byłaby ona niejako filozofią „w pół drogi”; nie mieściłaby się do końca w klasycznych ramach tomizmu, ale też nie pasowałaby do wymogów nowoczesnego transcendentalizmu. Wydaje się zatem, że belgijski jezuita nie ma w pewnym sensie wyjścia i że dążąc do transpozycji fundamentów swej filozofii na sposób transcendentalny, będzie musiał – chcąc nie chcąc i niezależnie od tego, jak owa operacja się powiedzie – odstąpić w pełni jej transcendentalny charakter. Operacja ta jednak nie tylko jeszcze bardziej zdystansuje go od polemizujących z nim neotomistów, lecz także narazi na kolejne oceny krytyczne. Ustalając bowiem założenia wyjściowe swej transpozycji, Maréchal, oprócz przyjęcia fenomenalnego punktu wyjścia, zmuszony zostanie także do nałożenia na swe dotychczasowe rozumowanie ram metody transcendentalnej albo też, mówiąc dokładniej, do precyzyjnego ukazania, jak rozumowanie to w owych ramach mieści się od samego początku.

### 6.6.1.2. Metoda analizy transcendentalnej

U progu transcendentalnej transpozycji swej metafizyki poznania Maréchal – oprócz przyjęcia fenomenalnego punktu wyjścia – adaptuje też na jej potrzeby Kantowską metodę transcendentalną. Belgijski jezuita jest bowiem przekonany, że aby fundamentalne twierdzenia metafizyki

<sup>295</sup> Świadczą o tym choćby listy, w których Maréchal wiele wysiłku wkłada w ukazanie zbieżności między własnymi poglądami i poglądami swych adversarzy. Por.: *List Josepha Maréchala do Jacques'a Maritaina, 31 maja 1924 roku...*, boite 15; *List Josepha Maréchala do Étienne'a Gilsona, 27 kwietnia 1939 roku...*, boite 19.

mogły zostać faktycznie zrehabilitowane w oczach zwolenników agnostycyzmu Kanta, trzeba przekroczyć jego negatywne konkluzje, stosując wyłącznie metodę transcendentálną<sup>296</sup>. Nasuwa się zatem pytanie, w jaki sposób sam Maréchal rozumie ową metodę. Otóż rozumienie to ujawnia już w swym *Zeszytcie 3.*, próbując konfrontować klasyczną logikę scholastyczną z przyjętą przez Kanta metodą analizy. „Oprócz analitycznego sposobu postępowania logiki klasycznej – pisze – istnieje inna analiza, która nie polega już więcej na sortowaniu przedmiotów lub na wyróżnianiu obiektywnych »cech«, ale która penetruje aż do samego ukonstytuowania, to znaczy do wewnętrznych warunków możliwości, przedmiot myślenia *jako przedmiot*”<sup>297</sup>. Z tego powodu, jak zaznacza Maréchal, ową metodę analizy „chcielibyśmy oznaczyć za pomocą wyrażenia eliptycznego, inspirowanego terminologią Kantowską, mimo że sam Kant formalnie go nie używał: analiza transcendentálna”<sup>298</sup>. Takiego też sformułowania – metoda analizy transcendentálnej – używał będzie Maréchal, wykorzystując ową metodę w zaplanowanej transpozycji<sup>299</sup>. Stanowi ona więc, jak podkreśla Benjamin P. Javier, rodzaj transcendentálnej krytyki przedmiotu przez krytyczne badanie władzy poznawczej czy też, mówiąc inaczej, próbę refleksyjnego zbadania obiektywizujących właściwości podmiotu dzięki wskazaniu apriorycznych determinacji przedmiotu<sup>300</sup>, a obszar zastosowania tej metody wyznacza samo rozumienie transcendentálności. Słowo „transcendentálny”, jak pisze Maréchal, „będzie miało na podstawie samych deklaracji Kanta dwa podstawowe zakresy, z którymi zwiążą się wszystkie zakresy pochodne lub metonimiczne: nazwiemy »transcendentálnym« [...] *warunek »a priori« możliwości poznania*, to znaczy podmiot jako określenie *a priori* przedmiotu; [...] *poznanie* tego warunku *a priori*, to znaczy świadomość, że podmiot ujmuje samego siebie jako określenie *a priori* przedmiotu lub poznanie pozyskuje przedmiot jako określony *a priori* przez podmiot”<sup>301</sup>. „Mówiąc krótko, »transcendentálność« [*le transcendentale*] – zaznacza Maréchal już w *Zeszytcie 5.* – nie jest więc niczym innym niż zbiorem warunków *a priori* możliwości przedmiotu w świadomości – zbiorem racjonalnych konieczności, które

<sup>296</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 250.

<sup>297</sup> J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 3: *La critique de Kant*. Paris–Bruxelles 1944, s. 111 (w dalszej części rozdziału tytuł tej pozycji przywoływany będzie w skróconej postaci: *La critique de Kant...*, 1944); por. A.R. Bańka: *Metoda transcendentálna w ujęciu Josepha Maréchala*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben, A.J. Noras. Katowice 2011, s. 118.

<sup>298</sup> J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 112; por. A.R. Bańka: *Metoda transcendentálna w ujęciu Josepha Maréchala...*, s. 118.

<sup>299</sup> Por. M. Casula: *Maréchal e Kant*. Roma 1955, s. 27.

<sup>300</sup> Por. B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism...*, s. 379.

<sup>301</sup> J. Maréchal: *La critique de Kant...*, 1944, s. 116–117; por. A.R. Bańka: *Metoda transcendentálna w ujęciu Josepha Maréchala...*, s. 118.

tłumaczą ów immanentny przedmiot. Otóż – dodaje belgijski jezuita – przedmiot *w świadomości* przedstawia dwa aspekty: jest zarazem podmiotem i przedmiotem, poznaniem istoty i istotą poznana («cognoscens in actu» i «cognoscibile in actu»). Możemy rozważać transcendentalność z tych dwóch perspektyw – albo jako możliwość subiektywną, albo jako możliwość obiektywną poznania. Jako możliwość subiektywną, transcendentalność pokrywa się całkowicie z *ja* transcendentalnym, to znaczy ze zbiorem warunków, które rządzą logicznie możliwością funkcji intelektualnej – tej, będącej samą funkcją inteligibilnej aktualizacji treści świadomości. Jako możliwość obiektywną, transcendentalność obejmuje zbiór warunków, które zarządzają logicznie podatnością treści świadomości na aktualną inteligibilność<sup>302</sup>. Widać zatem wyraźnie, że w takim ujęciu transcendentalności ujawnia się dość czytelna zbieżność z pewnymi charakterystycznymi wątkami ogólnej ontologii poznania, które Maréchal akcentował u początku analitycznej części *Zeszytu 5.*, gdy pisał o koincydencji podmiotu i przedmiotu w tożsamości aktu poznania, wskazując jej ontologiczny oraz psychologiczny aspekt i w konsekwencji – akcentując konieczność występowania zespołu warunków *a priori* odpowiadających za obiektywność poznania<sup>303</sup>. O ile jednak wówczas, zgodnie z koncepcją tomistycznego *a priori*, owe warunki interpretował Maréchal przede wszystkim w kontekście ontologicznym, o tyle teraz, u początku swej krytyki transcendentalnej, akcentuje głównie ich logiczno-formalny charakter<sup>304</sup>. W którym więc miejscu, precyzyjnie, obie interpretacje się krzyżują, tworząc podstawę planowanej transpozycji? Otóż w tym dokładnie punkcie, w którym to samo, co teraz Maréchal określa mianem transcendentalności (jako zbiór apriorycznych warunków rządzących inteligibilną funkcją władzy poznawczej i zakresem inteligibilności poznawalnej treści), nazywał wcześniej, przy okazji analizy natury zmysłowej receptywności, przedmiotem formalnym; pokazywał wówczas, w jaki sposób wyznacza podwójną: subiektywną i obiektywną, predyspozycję formalną (stopień poznawalności przedmiotu poznawanego, a także sposób poznawania podmiotu poznającego)<sup>305</sup>. Teraz więc, przyjmując, że aprioryczne

<sup>302</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 507–508.

<sup>303</sup> Por. ibidem, s. 110–111, 124–125.

<sup>304</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 80.

<sup>305</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 156–157. Zbieżność między przedmiotem formalnym i warunkami transcendentalnymi rysuje się w koncepcji Maréchala jeszcze wyraźniej, jeśli uwzględnić metafizyczny fundament, który, w przekonaniu belgijskiego jezuity, kryje się za pojęciem transcendentalności i o którym pisze w swym liście do księdza A. Michela (jego pełne imię nie jest znane): „Był transcendentalny w rozumieniu filozofii krytycznych? W nich transcendentalność jest z definicji czymś immanentnym wobec podmiotu – warunkiem *a priori*, pojęciem, sądem. Niemożliwe zatem, żeby transcendentalność była przez tożsamość tym, co »transcendentne« (siłą rzeczy – »Bogiem transcendentnym«) [...]. Powiedzielibyśmy jednak, bez błędu, że »transcendentalność«

warunki transcendentalne odpowiadają przedmiotowi formalnemu<sup>306</sup>, zamierza Maréchal dookreślić nowe metodologiczne ramy analizy natury tegoż przedmiotu formalnego oraz charakteru korelacji zachodzącej między nim i treściami świadomości. Będą one nowe w takim sensie, że owa klasyczna kategoria filozoficzna, ujęta tym razem jako zespół transcendentalnych uwarunkowań, zostanie przeanalizowana wieloaspektowo, lecz bez wstępnych przedzałożeń ontologicznych, w taki jednak sposób, aby wnioski płynące z tej analizy mogły weryfikować jednocześnie ustalenia poczynione na drodze krytyki metafizycznej. Nic więc dziwnego, że pytanie, które pozwala Maréchalowi owe ramy metodologiczne dookreślić, dotyczy najpierw natury relacji zachodzącej między ową subiektywną a obiektywną predyspozycją przedmiotu formalnego bądź też, mówiąc inaczej, między transcendentalnością jako możliwością subiektywną a transcendentalnością jako możliwością obiektywną<sup>307</sup>. Belgijski jezuita wskazuje tu trzy opcje, niejako rekapitulując swe wcześniejsze badania nad Kantem i Fichtem: pierwszą, która głosi, że subiektywność (to znaczy podmiot) jest wytworem obiektywności (przedmiotu), i którą należy odrzucić jako wewnętrznie sprzeczną; drugą – badaną przez Maréchala głównie przy okazji studium nad Fichtem – zakładającą, że podmiot w całości wytwarza przedmiot, i prowadzącą do błędów panteizmu; trzecią, po której linii poruszał się Kant (choć nie zdołał w pełni przekroczyć wyrastającego z niej dualizmu), głoszącą, że przedmiot nie może być w całości determinowany transcendentalnie przez podmiot, a przygodna treść prezentująca się w immanencji podmiotu musi zależeć od wkładu zewnętrznego<sup>308</sup>. Jak łatwo przewidzieć, właśnie trzecią opcję uzna belgijski jezuita za najwłaściwszą.

Próbując ulokować metodę transcendentalnej analizy w polu wytyczonym trzecim rodzajem relacji między subiektywnym a obiektywnym aspektem transcendentalności, Maréchal wyznacza owej metodzie następujący zakres problemowy: „Transcendentalność przyjmuje więc, w stosunku do przygodnej treści świadomości, rolę dopełnienia stałego, uniwersalnego, koniecznego i nieuwarunkowanego. Jak te własności powinny być rozumiane? Jako proste, stopniowe zatarcie cech szczegółowych przedmiotu – cech sukcesywnie maskowanych w naszym myśleniu zachodzeniem na przeciążone terminy »rozumienia« coraz bardziej pustych uniwersalności? Lub też [...] owe formalne zachodzenia, stopnie uniwersalności – te własności transcendentalne – powinny być pojmowa-

---

w swej logicznej nieskończoności, w swej całkowitej uniwersalności, jest obrazem Boga w intelekcie dyskursywnym”. *List Josepha Maréchala do A. Michela, 9 października 1943 roku*. In: *Curé Michel, Patignies 1943*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>306</sup> Por. C. Baciero: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia...*, s. 28.

<sup>307</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 508.

<sup>308</sup> Por. *ibidem*, s. 508–509.



ne jako koniecznie wszczepione w fundamentalny dynamizm, w aktywne stawanie się [...]? Ostatecznie – pyta retorycznie Maréchal – czy powinny być one pojmowane wyłącznie na płaszczyźnie *formy*, czy też wpisane wyraźnie, wedle samej ich funkcji transcendentalnej, w *linię aktu i możliwości*?”<sup>309</sup>. Belgijski jezuita przypomina w tym kontekście swą kluczową tezę, że Kant, mimo nasyconych dynamizmem określeń obecnych w jego filozofii, zapoznał raczej tę płaszczyznę – w przeciwieństwie do Fichte’go – ujmując transcendentalność w perspektywie formalnej<sup>310</sup>. „Powiedzieliśmy w *Zeszytach* 4. – zauważa – [...] dlaczego Fichte zdaje się mieć tutaj co do istoty rację wbrew Kantowi. Jeśli nasza krytyka metody Kantowskiej jest właściwa, mielibyśmy zatem ustalone nasze prawo do zespolenia aspektu dynamicznego i aspektu formalnego w czysto transcendentnym problemie przedmiotu jako takiego. Widzieliśmy [...], jak owa reintegracja aktywnej celowości w samym sercu poznania obiektywnego zgadza się z metafizyczną tradycją tomistycznego arystotelizmu”<sup>311</sup>. Teraz więc, w ramach metody transcendentalnej analizy – modyfikując jednak odpowiednio jej źródłowy kształt i zastosowanie – zamierza Maréchal odsłonić, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami, obecność owej dynamicznej celowości u podstaw samej konieczności transcendentalnej i chce tego dokonać na dwa sposoby: „Za pomocą refleksji [transcendentalnej – A.R.B.], to znaczy bezpośredniego, wewnętrznego stwierdzenia »stawania się« w świadomości; za pomocą prawdziwej »dedukcji transcendentalnej«, udowadniając analitycznie, że immanentne stawanie się, wraz z implikowanymi przez nie warunkami formalnymi i dynamicznymi, jest warunkiem możliwości (warunkiem koniecznym i wystarczającym) konstytucji wszelkiego przedmiotu w myśleniu, które wyraża się w sądzie (to znaczy w myśleniu dyskursywnym)”<sup>312</sup>. Tak zapowiedziane, oba sposoby: zarówno transcendentalna refleksja, jak i transcendentalna dedukcja, ujawniają więc wyraźnie zmodyfikowany kształt metody, którą źródłowo belgijski jezuita rozpoznał u Kanta. „Transcendentalna metoda [...] Maréchala – stwierdza Edmund Morawiec – której specyficzną własnością jest interpretacja aktu, syntezy, jako pewnej dynamicznej struktury, występującej w jej punkcie wyjścia, oraz cel, jako jedyne możliwe wyjaśnienie tego dynamizmu, stanowi właśnie modyfikację, dzięki której otwiera się wyjście z dziedziny immanentnej podmiotu poznającego w dziedzinę

<sup>309</sup> Ibidem, s. 510–511; por. J.I. Conway: *Maréchal Joseph*. In: *The encyclopedia of philosophy*. Edition by P. Edwards. Vol. 5. New York–London 1967, s. 158–159.

<sup>310</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 511; C. Bacciero: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia...*, s. 46.

<sup>311</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 511.

<sup>312</sup> Ibidem, s. 511–512. Por.: A.R. Bańka: *Metoda transcendentalna w ujęciu Josepha Maréchala...*, s. 127; J.I. Conway: *Maréchal Joseph...*, s. 158.

transcendentną – do bytu i jego istnienia”<sup>313</sup>. W tak ujętym, dynamicznym zorientowaniu owej metody refleksja transcendentalna, skoncentrowana na stawianiu się immanentnej treści poznawczej, miałaby więc w istocie „wyróżnić nie tylko logiczne własności *formalnych* uwarstwień, lecz [także – A.R.B.] logiczne własności wymogów dynamicznych – własności gwarantowane, zarówno jedne, jak i drugie, pierwotną koniecznością myślenia obiektywnego jako takiego”<sup>314</sup>. W takim kształcie można by jednak w zasadzie, za Emerichem Corethem, określić również ową refleksję mianem transcendentalnej redukcji, gdyż, jak zauważa Franciszek Gruszka, „wychodząc od elementów strukturalnych naszej świadomości przedmiotowej, szukamy warunków, które są konieczne, aby móc wytłumaczyć [...] fakt jedności różnych elementów tej świadomości. Transcendentalna redukcja stawia więc pytanie, pod jakimi warunkami to, co dane w świadomości, może ukazać się z tymi charakterystycznymi cechami, które rzeczywiście posiada”<sup>315</sup>. Nowość transcendentalnego nastawienia Maréchala polega jednak na tym, że w orbicie jego zainteresowania są także warunki dynamiczne, a raczej należałoby powiedzieć: przede wszystkim warunki dynamiczne, gdyż to właśnie w nich belgijski jezuita dostrzega czynniki otwierające podmiot na obiektywną realność rzeczywistości zewnętrznej.

Jak zatem przebiegałoby w praktyce owo zapowiedziane przez Maréchala rozumowanie, transponujące w kategorie transcendentalne kluczowe ustalenia krytyki metafizycznej i odsłaniające dynamiczne warunki możliwości przedmiotu w świadomości, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami? Otóż Maréchal zamierza przeprowadzić je w trzech komplementarnych podejściach, z których pierwsze i drugie zostałyby ujęte w formę transcendentalnej refleksji (czy też redukcji), natomiast ostatnie przyjęłoby postać transcendentalnej dedukcji. Podejścia te, jak tłumaczy belgijski jezuita, przedstawiają nie podporządkowane fazy jednego dowodu, lecz trzy sukcesywne zbliżenia do jednego rozwiązania, które kompletne i rozstrzygające z krytycznego punktu widzenia będzie wyłącznie przy próbie trzeciej”<sup>316</sup> – próbie transcendentalnej dedukcji ontologicznej afirmacji. Jak przedstawiają się owe podejścia? „Przed wszystkim – pisze Maréchal – bez wypowiadania się jeszcze co do wartości ontologicznej przedmiotów, wydobędziemy za pomocą refleksyjnej *analizy* [podejście pierwsze w ramach transcendentalnej redukcji –

<sup>313</sup> E. Morawiec: *W kierunku metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa 1984, s. 99; por. A.R. Bańka: *Metoda transcendentalna w ujęciu Josepha Maréchala...*, s. 127.

<sup>314</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 594.

<sup>315</sup> F. Gruszka: *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 1975, nr 1, s. 11–12.

<sup>316</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 516.

A.R.B.] elementy i relacje, które zawiera »przedmiot jako taki«. Zaczniemy więc od badania logicznej wartości wyników tego zamysłu. Sprawdzanie elementów analitycznych przedmiotu jako takiego pozwoli nam stwierdzić najpierw absolutną wartość koniecznego przedmiotu afirmacji, jako *postulat praktyczny* [podejście drugie w ramach transcendentalnej redukcji – A.R.B.]. Mimo że absolutna, owa wartość przedmiotu afirmowanego jest jeszcze w swej podstawie wyłącznie pośrednia i subiektywna, ufundowana na konieczności *a priori* wolitywnego nastawienia aktywnego podmiotu. Kantyzm nie przekracza tej konkluzji. Kantowska metafizyka postulatów jest moralnym dogmatyzmem. Będziemy więc musieli – stwierdza Maréchal – jeśli chcemy się oddzielić od Kanta, ustalić poza tym absolutną wartość obiektywną przedmiotu afirmacji, dedukując afirmację ontologiczną (»noumenalną«) jako konieczność *teoretyczną* bądź *spekulatywną* [podejście trzecie w ramach transcendentalnej dedukcji – A.R.B.]. Trzeba będzie pokazać, że uznana przez Kanta praktyczna i zewnętrzna konieczność »porządku transcendentnego« jest oparta sama w sobie na konieczności absolutnej, która ujmuje każdy przedmiot immanentny wedle wewnętrzności i począwszy od jego konstytucji w świadomości<sup>317</sup>. „Otóż – stwierdza Maréchal, zapowiadając centralny moment planowanej dedukcji transcendentalnej – warunek konieczny i »konstytutywny« wszelkiego przedmiotu immanentnego uczestniczy z przyzwolenia filozofów krytycznych w koniecznej wartości teoretycznej przedmiotów, nad którymi panuje. Albowiem negowanie tego warunku sprowadzałoby się do negowania samej możliwości przedmiotów w myśleniu, to znaczy do negowania pierwszej danej całej krytyki – myślenia w akcji. Jeśli zatem – konkluduje Maréchal – warunek ten implikowałby logicznie afirmację przedmiotu transcendentnego, podobna afirmacja przyjęłaby już nie tylko praktyczną konieczność »postulatu«, lecz także teoretyczną konieczność oczywistości spekulatywnej – co najmniej pośredniej oczywistości spekulatywnej (»analogicznej«)»<sup>318</sup>. I wykazanie takiej właśnie zależności stawia sobie belgijski jezuita za cel, podejmując próbę transcendentalnej transpozycji kluczowych tez, pozyskanych na drodze metafizycznej krytyki poznania.

<sup>317</sup> Ibidem, s. 518; por. G.A. McCool: *From unity to pluralism: the internal evolution of thomism*. New York 1989, s. 106.

<sup>318</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 518. O tym, że perspektywa takiej afirmacji nie jest sprzeczna z założeniami samego Kanta i że jego metoda transcendentalna nie wyklucza ze swego pola problemowego możliwości poznawczego ujęcia bytu transcendentnego, przekonuje Maréchal w swym liście do Étienne'a Gilsona z kwietnia 1939 roku. Por. *List Josepha Maréchala do Étienne'a Gilsona, 27 kwietnia 1939 roku...*, boite 19.

## 6.6.2. Transcendentalna redukcja treści świadomości

### 6.6.2.1. Analiza „przedmiotu jako takiego”

Pierwszy z trzech krytycznych sposobów podejścia, jakie proponuje Maréchal w ramach metody analizy transcendentalnej, dotyczy próby refleksywnego wydobycia elementów i relacji, które zawiera „przedmiot jako taki”<sup>319</sup>. Zrodzi się oczywiście pytanie, czym jest ów „przedmiot jako taki” – pytanie tym bardziej zasadne, że belgijski jezuita niezbyt precyzyjnie dookreśla jego naturę, zwłaszcza w odniesieniu do wprowadzonego wcześniej pojęcia przedmiotu fenomenalnego. Sprawa wyjaśnia się jednak nieco w toku prowadzonego przez Maréchala rozumowania. Trzeba bowiem przypomnieć najpierw, że mianem przedmiotu fenomenalnego określa on – chcąc znaleźć wspólny punkt wyjścia z Kantem – bezpośrednią i niezaprzeczalną daną świadomości<sup>320</sup>, a więc, jak pisze również, „niepodważalne minimum przedmiotu [...] minimum niepodważalne – tłumaczy – gdyż w sposób wyraźny i wedle uznania wszystkich, nie można już zejść poniżej [niego – A.R.B.], nie czyniąc niemożliwą wszelkiej świadomości obiektywnej. Czy mamy rację – pyta zatem Maréchal – akceptując prowizorycznie to minimum jako podstawę naszego należącego do filozofii krytycznej badania? [...] Jeśli zaakceptujemy jako punkt wyjścia krytyki ten początkowy logogryf: »przedmiot świadomości jako przedmiot fenomenalny«, prawdziwie sporne pytanie zostaje poprawnie sformułowane w następujący sposób: czy przedstawienie może przyjąć w świadomości funkcję przedmiotu na mocy prostej syntetycznej jedności formalnej, lub też, mówiąc krócej: czy przedmiot czysto fenomenalny jest możliwy (w myśleniu)?”<sup>321</sup>. Otóż w świetle wyjściowych założeń Maréchala do transcendentalnej transpozycji wiadomo już, że on sam takiej możliwości nie dopuszcza, co wynika zresztą wprost z jego ustaleń poczynionych w pierwszej części *Zeszytu 5*. (analiza formy sądu). Zgodnie z nimi Kantowski przedmiot fenomenalny docierałby najwyżej do poziomu syntezy konkretyzującej, a zatem do poziomu pojęciowego przedstawienia, nie dosięgając natomiast obiektywnej jedności apercpcji<sup>322</sup>. Trzeba jednak

<sup>319</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 107; B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism...*, s. 380.

<sup>320</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 517–518.

<sup>321</sup> Ibidem, s. 589–593.

<sup>322</sup> Maréchal przypomina to ustalenie już w ramach swej transcendentalnej analizy przedmiotu jako takiego, pisząc: „Jeśli synteza konkretyzująca wystarczyłaby do ukonstytuowania w świadomości przedmiotu *jako takiego*, uniwersalny typ wszelkiego przedmiotu byłby absolutnie jednością *suppositum* i formy – mówiąc inaczej – jednością ilościową, istotnością, *ens principium numeri* [...]. Podkreśliliśmy [...] poważne konsekwencje, które wprowadziłyby logicznie taki punkt widzenia [...]. Jednak synteza konkretyzująca nie jest i nie może być

uwzględnić fakt, że owe ustalenia zostały poczynione na podstawie ontologicznie dookreślonego punktu wyjścia – uznając bowiem, źródłowo, realny przedmiot za obiektywnie poznany, Maréchal odsłaniał po prostu warunki, które muszą zachodzić, aby to obiektywne poznanie mogło się dokonać. Teraz więc belgijski jezuita obiera inną drogę, próbując odpowiedzieć na pytanie, czy przedmiot jako taki, a zatem – jak należy sądzić – przedmiot ujęty tak, jak jawi się w świadomości obiektywnej, może być utożsamiony z przedmiotem wyłącznie fenomenalnym. Rozumowanie Maréchala będzie w konsekwencji zmierzało do wykazania, że to, co w punkcie wyjścia określane jest, w duchu Kanta, mianem przedmiotu fenomenalnego, przejawiając w świadomości cechy obiektywne – a więc jawiąc się właśnie jako przedmiot jako taki – nie może się zamknąć w swym źródłowym określeniu, gdyż jego obiektywność domaga się odniesienia do podstawy pozafenomenalnej<sup>323</sup>. Jak zatem przebiega tak zapowiedziana argumentacja? Otóż Maréchal nadaje jej kształt czterech logicznie powiązanych z sobą twierdzeń, w których znów – podobnie jak w znacznej części swych wcześniejszych dowodzeń – syntetyzuje wyniki dotychczasowych badań; czyni to jednak w taki sposób, aby w owych syntezach – zgodnie z wymogami transcendentalnej redukcji – sukcesywnie odsłaniały się kolejne warunki możliwości przedmiotu jako takiego<sup>324</sup>.

W swym pierwszym twierdzeniu Maréchal podkreśla zatem: „Treść świadomości [a więc ów źródłowo przyjmowany przedmiot fenomenalny – A.R.B.] podaje się za przedmiot, to znaczy domaga się własności prawdy logicznej tylko w sądzie lub, precyzując jeszcze bardziej, w afirmacji sądowej. Innymi słowy: obiektywna apercpcja przedmiotu jest formalnym efektem afirmacji”<sup>325</sup>. Celem wykazania zasadności owego twierdze-

---

wyższą jednością sądu. Afirmacja odnosi daną do jedności obiektywnej, która nieskończenie przekracza zasięgiem jedność liczbową; »synteza konkretyzująca« przedstawienia – związek materii i formy – dubluje się syntezą obiektywną z *bytem jako takim*”. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 523.

<sup>323</sup> Maréchal tłumaczy tak ogólnie zarysowany kształt owego rozumowania następującą, zaobserwowaną sprzecznością: „A oto teraz – pisze – zawiła trudność, w którą wnikła się filozofia Kantowska. Postuluje się w niej obiektywną świadomość, to znaczy przedstawienie przedmiotu jako przedmiotu w sądzie. Otóż czym jest przedstawienie sobie przedmiotu jako przedmiotu, jeśli nie przedstawieniem go sobie co najmniej jako możliwej subsystencji, związaniem go jako istoty z możliwym aktem egzystencjalnym, a zatem, pośrednio, z Aktem totalnie aktualnym? Bez ukrytego założenia absolutnego porządku możliwości (z wszystkim, co z tego wynika logicznie) sama świadomość *obiektywna* (to znaczy iluzoryczna czy też nie – świadomość stosunku prawdy) staje się logicznie niemożliwa bez zewnętrznego kresu odniesienia; pozostaje [wtedy – A.R.B.] w świadomości tylko syntetyczna organizacja fenomenów, których nic nie odnosi do przedmiotu bardziej niż do podmiotu”. Ibidem, s. 591.

<sup>324</sup> Por.: M. Casula: *Maréchal e Kant...*, s. 111; B. Romeyer: *Le thomisme devant la philosophie critique, par le J. Maréchal S.J.* „Archives de philosophie” 1927, vol. 5, s. 9 [349].

<sup>325</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 519. Por.: A.R. Bańka: *Metoda transcendentalna w ujęciu Josepha Maréchala...*, s. 128, przypis 63;



nia Maréchal odsyła do pierwszej, analitycznej części *Zeszytu 5*. – do fragmentów, w których analizował kwestię prawdy logicznej oraz obiektywizującej formy sądu – przypominając jednocześnie wynikające z owych analiz, kluczowe dlań obecnie ustalenie: fundująca obiektywizację opozycja między własną subiektywnością podmiotu a treścią reprezentatywną ujmowaną jako „coś” ujawnia się w immanencji podmiotu dopiero za sprawą sądowej afirmacji<sup>326</sup>. Stąd wyprowadza Maréchal twierdzenie drugie: „Jeśli przedmiot jako przedmiot definiuje się dla nas jako efekt afirmacji sądowej, wynika z tego, że władza obiektywizowania przekracza w nas zdolność formalnego przedstawiania; albowiem nasza zdolność afirmacji nie jest wcale ograniczona do przedmiotów »przedstawialnych« według ich własnej formy”<sup>327</sup>. W tym wypadku podstawę potwierdzenia owej asercji stanowią dla Maréchala wnioski z badania transfenomenalnego charakteru afirmacji, przeprowadzonego w ramach twierdzeń przygotowujących dedukcję ontologicznej afirmacji. „Aby doprecyzować różnicę między przedmiotem *poznawalnym* a przedmiotem bezpośrednio reprezentowalnym – zaznacza jednak Maréchal – konieczne jest uważniejsze zanalizowanie treści sądowej afirmacji”<sup>328</sup>. Innymi słowy, aby wykazać, dlaczego afirmowany w sądzie przedmiot przekracza formalne przedstawienie, czyli mówiąc inaczej, ukazać warunki umożliwiające obiektywizację w afirmacji, trzeba odwołać się do struktury, jaką w tejże afirmacji przedmiot uzyskuje. Ową strukturę przywołuje Maréchal w twierdzeniu trzecim, przypominając: „Przedmiot jako efekt afirmacji zawiera w sposób konieczny: daną zmysłową, syntezę konkretyzującą (statyczną i kategorialną), syntezę obiektywną (dynamiczną i transkategorialną)”<sup>329</sup>. Gwoli potwierdzenia zasadności takiego rozpoznania owej struktury belgijski jezuita przypomina najpierw analizy zmysłowej receptywności, w których ukazywał sposób korelacji danej zmysłowej z apriorycznymi formami przestrzeni i czasu (według Kanta) czy z formalnymi zdeterminowaniami ilościowymi (według Tomasza z Akwinu); następnie – po przypomnieniu natury uniwersalizującej abstrakcji owej danej – nawiązuje do koncepcji konkretyzacji<sup>330</sup>, łączącej na poziomie abstrakcyjnej jedności liczbowej, dzięki *conversio ad phantasmata*, uzyskaną w abs-

A. Grégoire: J. Maréchal, „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 72, boîte 15.

<sup>326</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique*..., 1949, s. 519.

<sup>327</sup> Ibidem. Por.: A.R. Bańka: *Metoda transcendentálna w ujęciu Josepha Maréchala*..., s. 128, przypis 63; A. Grégoire: J. Maréchal, „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 72, boîte 15.

<sup>328</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique*..., 1949, s. 520.

<sup>329</sup> Ibidem; por.: A.R. Bańka: *Metoda transcendentálna w ujęciu Josepha Maréchala*..., s. 128, przypis 63; A. Grégoire: J. Maréchal, „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 72, boîte 15.

<sup>330</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique*..., 1949, s. 520–523.

trakcji *species* z wyobrażeniowym *suppositum*. Pozostaje jeszcze trzeci element struktury przedmiotu – kluczowy z punktu widzenia przekraczającej właściwości pojęciowego przedstawienia natury owego przedmiotu. W sposób oczywisty Maréchal wiąże ten element z dynamiczną celowością intelektu, zwracając uwagę na fakt, że – wedle dotychczasowych ustaleń – realizująca się jej mocą obiektywizująca synteza skonkretyzowanej konceptualnie *species* z pozapodmiotową podstawą – synteza wyrażająca się w ukrytej w każdym sądzie podstawowej afirmacji „To jest” – „wykonuje” jednocześnie analogiczną relację do Bytu absolutnego, który jako termin wyższy tej analogii nie jest w afirmacji pojęciowo przedstawianym, lecz dynamicznie oznaczanym celem ostatecznym (warunkiem możliwości samego celowościowego dynamizmu)<sup>331</sup>. Korzystając z tych wyjaśniających ustaleń, Maréchal formułuje twierdzenie czwarte: „Warunki konstytutywne przedmiotu, ujawnione dzięki refleksji i analizie (twierdzenie trzecie), pociągają za sobą logicznie rozpoznanie pewnej liczby przesłanek, dotyczących natury poznającej subiektywności i przedmiotu poznanego; są to: relatywność danej zmysłowej oraz ilościowy charakter władzy receptywnej tej danej; nieobecność wszelkich wewnętrznych zdeterminowań ilościowych (niematerialność) w samej władzy konkretyzującej syntezy, ale jednocześnie zewnętrzna zależność od warunku ilościowego lub materialnego; absolutna pozycja stosunku analogii w obiektywnej syntezie (lub afirmacji), to znaczy w porządku rozumu: po pierwsze, absolutna pozycja (*implicite*) Bytu nieskończonego, jako terminu wyższego, wyjątkowego i koniecznego wszelkiej relacji analogii, po drugie natomiast, absolutna pozycja danej lub treści przedstawienia, jako terminu mniejszego, wielorakiego i przypadkowego relacji analogii – innymi słowy, konieczne istnienie Boga i zasadnicza przygodność rzeczy bezpośrednio przedstawionych”<sup>332</sup>. Maréchal podkreśla, że twierdzenie to jest wynikiem twierdzenia trzeciego, a wskazane w nim konstytutywne warunki przedmiotu – owoc prostej analizy logicznej – swą obiektywizującą funkcję odsłaniają przede wszystkim w perspektywie przesłanki trzeciej, ukazującej absolutną pozycję stosunku analogii<sup>333</sup>. W jej świetle „logiczne przesłanki syntezy obiektywnej są natychmiast oczywiste. W efekcie – przekonuje Maréchal – jeśli rzeczywiście wykonujemy ową syntezę, *tylko* wprowadzając daną w stosunek analogii, nie potrafimy ująć przedmiotu skończonego – jakiegokolwiek bądź – bez jednoczesnego ujmowania, *implicite*, obu terminów stosunku, który konstytuuje go

<sup>331</sup> Por. ibidem, s. 524–526.

<sup>332</sup> Ibidem, s. 526. Por.: A.R. Bańka: *Metoda transcendentalna w ujęciu Josepha Maréchala...*, s. 128, przypis 63; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 72, boîte 15; M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 370.

<sup>333</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 526–528.

w przedmiot, to znaczy Bytu absolutnego z jednej strony, a z drugiej – samej danej, jako istotnościowej relacji do Bytu absolutnego [...]. Takie są, dla naszego rozumu analitycznego, nieuniknione przesłanki wszelkiego przedmiotu *jako przedmiotu*. Tyle warta jest nasza wyraźna afirmacja przedmiotu, tyle [również – A.R.B.] – ukryta afirmacja przesłanek przedmiotu<sup>334</sup>. Dopiero więc w takiej perspektywie zrozumiałe staje się, zdaniem Maréchala, że „mówiąc »to jest«, doświadczam i rozpoznaję »to« jako coś *wymaganego* – coś, na czym poprzestaję i co zamieniam w ewentualny kres działania (obiektywny środek do mego ostatecznego celu); krótko mówiąc, doświadczam i rozpoznaję »to« całościowo, jako *wartość*”<sup>335</sup>. Kolejnym krokiem, jaki podejmie Maréchal na drodze transcendentnej refleksji, będzie więc próba określenia logicznej wartości tego „czegoś”.

#### 6.6.2.2. Realność noumenalna jako postulat praktyczny

Analiza przedmiotu jako takiego wpisywała dotychczasowe ustalenia Maréchala w ramy rozumowania właściwego, jego zdaniem, transcendentnej metodzie refleksji. Wydobywała więc redukcynnie, krok po kroku, konieczne uwarunkowania i zależności sprawiające konstytucję przedmiotu jako takiego, ukazując ostatecznie, że ich całokształt przekracza uwarunkowania samego tylko przedmiotu fenomenalnego; przekracza, ponieważ zasada się ostatecznie nie na samym tylko wymogu konkretyzacji, lecz na kluczowym dla obiektywizacji, dynamicznym odniesieniu do pozapodmiotowej podstawy – do *czegoś*, co zostaje rozpoznane jako *wartość*. Jakiego typu jest to rozpoznanie? Otóż Maréchal przypomina, nawiązując do *Zeszytu 3.*, że, w przekonaniu Kanta, realność owej pozapodmiotowej podstawy – ontologicznego absolutu porządku noumenalnego – nie była poznawczo dostępna rozumowi spekulatywnemu. „Nato miast przyjmował on [to znaczy Kant – A.R.B.] *absolutną* afirmację przedmiotu noumenalnego jako postulat czystego rozumu praktycznego, to znaczy jako racjonalną przesłankę imperatywu moralnego. Bez wątpienia – dodaje belgijski jezuita – jeśli wyjdziemy z imperatywu moralnego, jako z pozycji absolutnej, trzeba rozpoznać, że afirmacja ontologiczna, ze wszystkim, co logicznie implikuje, staje się dla rozumu nieuchronną koniecznością”<sup>336</sup>. Owa konieczność wiąże się z pierwotną koniecznością działania, to znaczy z koniecznością podejmowania wolitywnych decy-

<sup>334</sup> Ibidem, s. 528; por. A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique...*, s. 719.

<sup>335</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 525–526.

<sup>336</sup> Ibidem, s. 528–529; por. P. Dallery: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 82.

zji<sup>337</sup>, gdyż jak pisze Maréchal, „byłoby nieskończenie bardziej niewygodne [...] niedostrzeganie w ogóle w nas nieuchronnej konieczności działania, które jest dynamiczną zasadą samego moralnego obowiązku. Albowiem odmówić sobie działania – to chcieć nie działać, a zatem – to również działać; porzucić działanie, to – tak czy inaczej – chcieć porzucić działanie, a zatem raz jeszcze przyjąć nastawienie aktywne. Porzucamy działanie, tylko działając”<sup>338</sup> – konkluduje Maréchal i na tej podstawie formułuje jedyne twierdzenie drugiego z trzech krytycznych sposobów podejścia, które proponuje w ramach metody analizy transcendentalnej: „W konieczności *a priori* wolitywnego działania kryje się konieczność absolutnej afirmacji obiektywnej, logicznie uprzedniej względem wszelkiego działania szczegółowego. Istnienie realności noumenalnej przyjmuje w ten sposób wartość postulatu praktycznego”<sup>339</sup>. Mimo to Albert Milet zwraca za Maréchałem uwagę na fakt, że owa praktycznie postulowana, absolutna wartość afirmowanego przedmiotu jest jeszcze w swej podstawie wyłącznie pośrednia i subiektywna, wynika bowiem nie z koniecznej konstytucji myślanego przedmiotu, lecz wyłącznie z koniecznej konstytucji podmiotu, który aby móc działać, zobligowany jest do umieszczania przedmiotu fenomenalnego w porządku celów i traktowania go jako przedmiotu noumenalnego<sup>340</sup>. „Co byłoby potrzebne – pyta zatem Maréchal – aby praktyczna i subiektywna konieczność postulatów stała się koniecznością obiektywną i teoretyczną? Trzeba – stwierdza – żeby wprowadzenie przedmiotu w absolut celów, zamiast wydarzać się wyłącznie przez jawne chcenia (zakładając przedmiot już ukonstytuowany wobec świadomości), dokonywało się w samej genezie przedmiotu jako przedmiotu, w obszarze tego ukrytego, jeszcze niezróżnicowanego dynamizmu, w którym spekulacja i działanie mają jednocześnie to samo źródło. W tej hipotezie noumenalny absolut zamiast nawiedzać przedmiot z zewnątrz, konstytuuje go od wewnątrz [...]. W tym ekstremalnym punkcie naszego krytycznego dowodu – konkluduje Maréchal – założenie

<sup>337</sup> Por.: J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 529; M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 370–371.

<sup>338</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 530; por. A.R. Bańka: *Metoda transcendentalna w ujęciu Josepha Maréchala...*, s. 129.

<sup>339</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 530. Por.: P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 82; A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 72, boîte 15; Idem: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique...*, s. 719.

<sup>340</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 107. W konsekwencji więc, jak tłumaczy również Philippe Dalleur, na tym drugim etapie transcendentalnej refleksji Maréchal „osiąga [na razie – A.R.B.] jeszcze subiektywną konieczność noumenalną, [...] przedmiot już ukonstytuowany w myśleniu co najmniej fenomenicznie. Konstytucja [tego przedmiotu – A.R.B.] dotyka tu działającego podmiotu, który [...] projektuje przedmiot noumenalny, zanim uczyni z niego przedmiot chcenia”. Por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 82–83.

przedmiotu fenomenalnego, w żaden sposób nieodniesionego do noumenalnego absolutu, okazałoby się niemożliwe do pomyślenia [...]. Podejmiemy zatem nowy wysiłek, aby zintegrować ontologiczny absolut w teoretycznym przedmiocie myślenia”<sup>341</sup> – zapowiada Maréchal – i ten właśnie wysiłek stanowić będzie istotę jego transcendentalnej dedukcji ontologicznej afirmacji – centralnego momentu transcendentalnej transpozycji głównych tez sformułowanych na drodze metafizycznej krytyki poznania.

### 6.6.3. Transcendentalna dedukcja ontologicznej afirmacji

#### 6.6.3.1. Realność noumenalna jako konieczność spekulatywna

Celem dowodu, który zamierza przeprowadzić Maréchal w ramach transcendentalnej dedukcji ontologicznej afirmacji, jest wykazanie – zgodnie z wymogami krytyki transcendentalnej – teoretycznej bądź spekulatywnej konieczności owej afirmacji, a zatem potwierdzenie koniecznego istnienia noumenalnej realności jako teoretycznego wymogu wszelkiego działania i myślenia. Z tego też względu zapowiadany dowód, który, jak podkreśla Mario Casula, przyjmie postać swoistego polisyllogizmu<sup>342</sup>, podążał będzie, zdaniem samego jego autora, „za najwyższą, czysto *transcendentalną* linią, dominującą w rozumowaniach zgrupowanych wcześniej pod nazwą »dedukcja ontologicznej afirmacji« [...]”. Typ naszego dowodu – wyjaśnia Maréchal – narzucony jest nam przez konkluzję, którą chcemy osiągnąć: nie chodzi w efekcie o nic innego niż tylko o odkrycie afirmacji przedmiotu ontologicznego (noumenalnego)”<sup>343</sup>. Jak zatem przebiegać będzie ów dowód? Jego jądro można, według samego Maréchala, zredukować do rozumowania rozpoczynającego się od następującej przesłanki większej: „Przedmiot immanentny (jako przedmiot fenomenologiczny) implikuje w sposób istotny treść przedstawienia, przeciwstawiając się podmiotowi w samym podmiocie pod takimi warunkami, że to przeciwstawienie w immanencji nawiedza co najmniej *implicite* świadomość podmiotu. Otóż [pierwsza przesłanka mniejsza – A.R.B.] w rozumieniu nieintuicyjnym (dyskursywnym) podobny zbiór cech może należeć tylko do sukcesywnych faz aktywnego ruchu asymilacji obcych danych. Jednak [druga przesłanka mniejsza – A.R.B.] ten aktywny ruch

<sup>341</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 526–528; por. A. Grégoire: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique...*, s. 719.

<sup>342</sup> Por. M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 365.

<sup>343</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 532.



asymilacji realizuje warunki konieczne i wystarczające ontologicznej afirmacji. Zatem [wniosek – A.R.B.] afirmacja ontologiczna (wraz z całością swych racjonalnych przesłanek) jest wewnętrznym warunkiem możliwości wszelkiego immanentnego przedmiotu rozumienia dyskursywnego<sup>344</sup>. Tak skonstruowane wnioskowanie przedstawia więc – tym razem jako rozumowanie dedukcyjne – ostatni spośród trzech krytycznych sposobów podejścia, jakie proponuje Maréchal w ramach metody analizy transcendentnej. Widać również wyraźnie, że podobnie jak pierwszy z nich, tak i ten, w punkcie wyjścia przyjmuje przedmiot fenomenalny – tym razem jednak ujęty w formułę przesłanki większej, która, zdaniem belgijskiego jezuita, nie wymaga szczególnego usprawiedliwienia ze względu na fakt jej powszechnego uznawania. „Nasz polisylogizm – pisze Maréchal – jest w należytej formie; jego przesłanka większa rozwija przyjętą przez wszystkich definicję przedmiotu, jeżeli nawiedza on świadomość co najmniej jako fenomen. Pozostają [natomiast – A.R.B.] do wykazania dwie przesłanki mniejsze”<sup>345</sup>. Taki też przede wszystkim cel stawia sobie belgijski jezuita, a jego rozumowanie rozłoży się na dziewięć syntetycznie powiązanych twierdzeń, w których, jak podkreśla Albert Milet, sukcesywnie wyświetlone zostaną logiczne warunki wymagane do ukonstytuowania się przedmiotu w myśleniu dyskursywnym<sup>346</sup>. Spośród owych twierdzeń pierwsze trzy Philippe Dalleur określa mianem twierdzeń przygotowujących, w trzech kolejnych widzi właściwy dowód pierwszej przesłanki mniejszej, natomiast w twierdzeniu siódmym – dowód drugiej przesłanki mniejszej, zwieńczony ostatecznie twierdzeniem ósmym i dziewiątym<sup>347</sup>.

„Intelekt ludzki – pisze zatem Maréchal w twierdzeniu pierwszym – jest dyskursywny. W efekcie bezpośrednia refleksja nad samym sobą, w nie mniejszym stopniu niż strukturalna analiza sądu, ujawnia w naszej aktywności poznawczej dynamiczny postęp, ruch z możliwości do aktu”<sup>348</sup>. Z tym wiąże się twierdzenie drugie: „Wszelki ruch zmierza ku ostatecznemu celowi, zgodnie z prawem lub formą specyfikującą, która odciska na każdym etapie ruchu dynamiczne znamię ostatecznego celu”<sup>349</sup>. W efekcie przychodzi twierdzenie trzecie: „Forma specyfikująca, która

<sup>344</sup> Ibidem, s. 532. Por.: P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 83; M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 371; A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 109.

<sup>345</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 533; por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 109.

<sup>346</sup> Por.: A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 109; F. Marty: *Méthode transcendentale et ontologie*. In: *Au point de départ...*, s. 163.

<sup>347</sup> Por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 84.

<sup>348</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 533.

<sup>349</sup> Ibidem, s. 538; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 73, boîte 15.

*a priori* orientuje nasz intelektualny dynamizm («adekwatny przedmiot formalny» – mówią scholastycy), może dać się pojąć tylko jako powszechna i nieograniczona forma bytu. Odpowiednio »obiektywny cel ostateczny« (»finis cuius« św. Tomasza), w którym wyczerpuje się ruch naszego intelektu, nie podlega żadnemu ograniczającemu zdeterminowaniu, musi zatem identyfikować się z Bytem absolutnym, to znaczy z »nieograniczonym« w porządku aktu»<sup>350</sup>. Oczywiście, każde z tych trzech twierdzeń przygotowujących Maréchal szczegółowo omawia, powtarzając i na rozmaite sposoby przywołując swe wcześniejsze ustalenia. Ostatecznie można przyjąć, że kompozycja owych twierdzeń ukazuje następującą zależność: aktywność dyskursywnego intelektu ludzkiego ujawnia ruch z możliwości do aktu, orientowany *a priori* w kierunku Bytu absolutnego, jako ostatecznego celu, przez specyfikującą ów ruch, powszechną i nieograniczoną formę (formę bytu i jego transcendentalnych własności)<sup>351</sup>. Jeżeli więc przesłanka większa i pierwsza przesłanka mniejsza Maréchalowskiej dedukcji głoszą, że poznawcze przeciwstawienie przedmiotu podmiotowi, aby zachodziło, musi co najmniej *implicite* nawiedzać świadomość podmiotu, a podobne nawiedzenie może wiązać się wyłącznie z aktywnym ruchem asymilacji obcych danych<sup>352</sup>, to chcąc potwierdzić zasadność takiej tezy, Maréchal musi przyjąć, że ów akcentowany w trzech pierwszych twierdzeniach ruch ku ostatecznemu celowi możliwy jest właśnie dzięki przyswojeniu takich danych. I rzeczywiście, w twierdzeniu czwartym belgijski jezuita pisze: „Dyskursywna władza poznawcza (nieintuicyjna), zmuszona do dążenia ku swemu celowi dzięki sukcesywnemu przechodzeniu z możliwości do aktu, może to czynić, tylko przyswajając sobie obcą »daną«. Dlatego działanie naszego intelektu domaga się dołączenia zmysłowości»<sup>353</sup>. Warto podkreślić, że w owym wymogu kooperacji zmysłów Maréchal, po pierwsze, akcentuje swą szczególną zbieżność ze stanowiskiem Kanta, pisząc: „Jesteśmy tu zgodni z Kantem, którego wielką zasługą jest poprawienie w tym punkcie zarazem ontologizmu i empiryzmu”<sup>354</sup>, po drugie, odsyła do tych fragmentów *Zeszytu* 5., w których analizował interakcję między intelektem i zmysłami podczas badania roli intelektu czynnego<sup>355</sup>. Sformułowane następnie twierdzenie piąte jest

<sup>350</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 540; por. A. Grégoire: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 73, boîte 15.

<sup>351</sup> Por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 84.

<sup>352</sup> Por. B. Romeyer: *Le thomisme devant la philosophie critique, par le J. Maréchal S.J. ...*, s. 9 [349]–10 [350].

<sup>353</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 542. Por.: A. Grégoire: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier 5 (résumé)*..., s. 73, boîte 15; P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 84.

<sup>354</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 543.

<sup>355</sup> Por. *ibidem*.

więc, w zasadzie, wyakcentowaniem warunków możliwości tej zmysłowo-intelektualnej kooperacji. „Nasze intelektualne działanie – podkreśla belgijski jezuita – będąc aktywnym stawaniem się, w każdej asymilacji, której dzięki współdziałaniu zmysłowości dokonuje, opierając się na nowych determinantach, musi przedstawiać podwójny aspekt: aspekt przyjęcia – nowe zdeterminowanie jest wprowadzone w formę *a priori* intelektualnego stawania się (w terminologii scholastycznej: [podpada – A.R.B.] pod »formalny przedmiot intelektu«); aspekt dynamicznego punktu wyjścia – zdeterminowanie jest asymilowane tylko na podstawie swego dynamicznego stosunku do ostatecznego celu, to znaczy jako ewentualny bliski cel, jako możliwy środek”<sup>356</sup>. Fakt zachodzenia tego podwójnego, formalno-dynamicznego aspektu operacji intelektualnych Maréchal akcentował wielokrotnie. Teraz więc, opierając się na tym, podkreśla intelektualno-wolitywny charakter owego dynamizmu – konieczny, aby dynamizm ten mógł rzeczywiście orientować się na pozapodmiotowy cel absolutny, konstytuując w świadomości opozycję podmiotu i asymilowanego zdeterminowania<sup>357</sup>. Na tej zatem podstawie formułuje Maréchal twierdzenie szóste, które drażąc niejako funkcję owego wskazanego w twierdzeniu piątym dynamicznego aspektu, wyraża się w formule współbrzmiejącej z pierwszą przesłanką mniejszą, jako jej potwierdzenie: „Asymilacja danej ujmowanej statycznie, jako subiektywny nabytek, nie zawiera jeszcze dla świadomości elementów immanentnego przeciwstawienia przedmiotu podmiotowi. Przeciwnie, dynamiczny stosunek danej do absolutnego celu intelektu przedstawia, *implicite*, elementy podobnej opozycji i w ten sposób »konstytuuje« zarazem w świadomości przedmiot jako przedmiot oraz wiąże go z porządkiem ontologicznym”<sup>358</sup>. Philippe Dalleur określa ten punkt rozumowania Maréchala jako decydujący<sup>359</sup>; również François Marty podkreśla jego szczególną wagę, właśnie ze względu na fakt, że osiągnięte w nim zostaje to, co głosi pierwsza przesłanka mniejsza: że poznawcze przeciwstawienie przedmiotu podmiotowi nawiedza świadomość w aktywnym, asymilującym obce dane, ruchu intelektu ku ostatecznemu celowi<sup>360</sup>. Co więcej, owo przeciwstawienie – jak podaje również twierdzenie szóste – konstytuując przedmiot, wiąże go z ontologiczną podstawą; zasygnalizowane zostaje zatem to, czego domaga się druga przesłanka mniejsza (aby aktywny ruch asymilacji reali-

<sup>356</sup> Ibidem, s. 544. Por.: A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 73, boîte 15; P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 84.

<sup>357</sup> Por. J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 544–547.

<sup>358</sup> Ibidem, s. 547. Por.: A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 73, boîte 15; P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 84.

<sup>359</sup> Por. P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 84.

<sup>360</sup> Por. F. Marty: *Méthode transcendentale et ontologie...*, s. 163.

zował warunki konieczne i wystarczające ontologicznej afirmacji). I ten właśnie aspekt znajduje swą kontynuację w kolejnym twierdzeniu Maréchalowskiej dedukcji transcendentальной.

„Intelektualna asymilacja danych, nieodłącznie towarzysząca ich wprowadzeniu w absolutny porządek celowości – pisze Maréchal w twierdzeniu siódmym – nie jest niczym innym niż afirmacją »aktu transcendentального« lub »obiektywnej formy« sądu. Afirmacja ma zatem wartość metafizyczną»<sup>361</sup>. Jak należy rozumieć owo utożsamienie aktu transcendentального z obiektywną formą sądu i, w konsekwencji, metafizyczny charakter afirmacji? Otóż jak tłumaczy Maréchal, „jeśli chcemy ustanowić dokładne porównanie między twierdzeniem powyżej rozwiniętym a Kantowską teorią obiektywizacji, trzeba podkreślić następujące szczególności: [...] w *Transcendentalnej dedukcji kategorii* [...] Kant pokazuje, że fenomen musi być odniesiony do jedności świadomości (do czystej jedności apercepcji) [...]. Zatem funkcja aperceptywna oferuje zarazem dwa aspekty: jest formalną funkcją jedności – wyższej asymilacji danych w świadomym podmiocie; jest również absolutną funkcją obiektywizacji [...]. Jeśli tak się sprawy mają, obiektywizacja, wedle Kanta, opiera się ostatecznie na absolutnym wymogu jedności rozumu i w konsekwencji – na świadomości, że ujmujemy zmysłowy fenomen jako relatywny, to znaczy jako ograniczony przez »rzecz w sobie«»<sup>362</sup>. Czy istnieje sposób poznania tego ograniczenia? „Pierwszy sposób – tłumaczy Maréchal – [...] odrzuca sam Kant, jako że zakładałby bezpośrednią intuicję lub wrodzoną ideę przedmiotów metafizycznych. Zostaje [konstatacja – A.R.B.], że granica jest poznawana dynamicznie, to znaczy w parciu samego aktu, który dąży do jej przekroczenia, aby zaspokoić dalszą możliwość. »Rzecz w sobie« – absolutna granica fenomenów jako fenomenów – nie mogłaby zatem ujawnić się świadomości podmiotu poza dążeniem, które wyprowadza go, przez etapy »fenomenalne«, w kierunku absolutnego Celu transfenomenalnego. Takie jest w nas – konkluduje Maréchal – którzy nie jesteśmy »czystymi intuitywnościami«, jedyne możliwe znaczenie transcendentального aktu obiektywizacji»<sup>363</sup>. W rezultacie „możemy więc powiedzieć – dodaje – że dokonując transcendentальной dedukcji obiektywnej celowości, jako wewnętrznego warunku możliwości wszelkiego przedmiotu rozumienia, dokonaliśmy *transcendentalnej dedukcji afirmacji*. Można zresztą, jeśli się chce, uniknąć tu słowa *afirmacja*; albowiem stwierdziliśmy bezpośrednio – i to jest dla nas istotne – że wprowadzenie danej zewnętrznej w absolutną celowość racjonalnego pod-

<sup>361</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 553. Por.: A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”*. Cahier 5 (résumé)..., s. 73, boîte 15; P. Dalleur: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas...*, s. 85.

<sup>362</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 549–551.

<sup>363</sup> Ibidem, s. 552.

miotu, jeśli realizuje warunki konieczne i wystarczające *obiektywnej apercepcji* [...], przez samo to realizuje konieczne i wystarczające warunki apercepcji metafizycznej”<sup>364</sup> – tej, której rozumienie wiąże Maréchal bezpośrednio z koncepcją analogii. Tę właśnie kwestię rozwija w twierdzeniu ósmym, pisząc: „Jeżeli relacja danych do ostatecznego celu intelektu jest wewnętrznie »konstytutywnym« warunkiem *a priori* wszelkiego przedmiotu naszego myślenia, poznanie analogiczne bytu absolutnego, jako terminu wyższego i niewypowiedzianego tej relacji, pochodzi *implicitement* w naszej bezpośredniej świadomości od każdego przedmiotu jako przedmiotu. Otóż konieczna przynależność do koniecznego przedmiotu myślenia jest wyższą gwarancją spekulatywną, której wymagają filozofie krytyczne. Stwierdzamy również, że, zgodnie z zasadami tych filozofii, afirmacja bytu transcendentnego jako celu ostatecznego (i korelatywnie jako pierwszej przyczyny) – podobnie jak charakter ontologiczny absolutu, który warunkuje przygodne dane same w sobie – nie ujawnia wyłącznie konieczności »obiektywno-praktycznej«, lecz przede wszystkim »obiektywno-teoretyczną« konieczność rozumu”<sup>365</sup>. Tak sformułowane twierdzenie stanowi więc ostatecznie zwieńczenie całej transcendentalnej dedukcji ontologicznej afirmacji. Nie tylko bowiem uzasadnia, w przekonaniu Maréchala, to, co głosi druga przesłanka mniejsza (że aktywny ruch asymilacji realizuje warunki konieczne i wystarczające ontologicznej afirmacji), lecz także odsłania metafizyczne podstawy końcowego wniosku, uznającego afirmację ontologiczną za warunek możliwości wszelkiego immanentnego przedmiotu rozumienia dyskursywnego. „Twierdzenie ósme – pisze François Marty – odnotowuje ten stosunek do Celu ostatecznego intelektu jako »konstytutywny« warunek *a priori* wszelkiego przedmiotu naszego myślenia. Analogiczne poznanie Bytu absolutnego wkracza *implicitement* w świadomość przedmiotu jako takiego. »Wyższa gwarancja spekulatywna« wymagana przez »filozofów krytycznych« dla poznania obiektywnego implikuje zatem afirmację Bytu transcendentnego »nie mniej niż charakter ontologicznego absolutu [...]«”<sup>366</sup>. W taki oto sposób rozwiązanie znajduje również, zdaniem Maréchala, problem krytyczny. Belgijski jezuita daje temu następujący wyraz w ostatnim, dziewiątym twierdzeniu swej dedukcji: „Krytyka poznania nie może prowadzić poza konkluzje sformułowane w twierdzeniu ósmym. Gdy raz zostało ustalone – podobnie jak uczyniono to wyżej – że postawa powstrzymania się [od afirmacji – A.R.B.] lub negacji ontologicznej realności przedmiotów myślanych zniweczyłaby samą możliwość obiektywnego myślenia, wszelki problem krytyczny staje się nie tylko fik-

<sup>364</sup> Ibidem, s. 553–554.

<sup>365</sup> Ibidem, s. 554; por. A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 73, boîte 15.

<sup>366</sup> F. Marty: *Méthode transcendentale et ontologie...*, s. 163.



cyjny, lecz także nie do pomyślenia, sprzeczny”<sup>367</sup>. Mimo to „wyciąg z krytyki transcendentalnej [...] – zastrzega jednak Maréchal – a również nasz obszerniejszy wykład krytyki metafizycznej nie konstytuują [...] kompletnej epistemologii [...]; chcieliśmy spróbować – niech zostanie nam wybaczone to przypomnienie – nie tyle napisać epistemologię ogólną lub szczegółową, ile po prostu doprowadzić *aż do progu metafizyki* czytelników, którzy mieliby cierpliwość za nami podążać”<sup>368</sup>.

### 6.6.3.2. Oceny, polemiki, wnioski

Jak należy ocenić dokonaną przez Maréchala, w ramach transpozycji kluczowych tez metafizycznej krytyki poznania, transcendentalną dedukcję ontologicznej afirmacji? „Podążając za Kantowską metodą transcendentalną – pisze Gerald A. McCool – ale stosując ją w realistycznym kontekście metafizycznego wyjaśnienia poznania, Maréchal odkrył *w samym afirmowanym przedmiocie* warunki *a priori* możliwości jego unifikacji i afirmacji. Przedstawiając św. Tomasza jako filozofa poznania, zgodnie ze ścisłą formą transcendentalnej analizy przedmiotu i [formą – A.R.B.] transcendentalnej dedukcji jego możliwości, Maréchal ustalił, że transcendentalna afirmacja przedmiotu – relacja owego przedmiotu do określonego absolutu ontologicznego – jest warunkiem *a priori* możliwości określenia wszelkiego przedmiotu rozumu spekulatywnego”<sup>369</sup>. Co więcej, jak zauważa Helen J. John, wskazując w celowości każdego aktu ludzkiego rozumienia „horyzont boski”, Maréchal znalazł własny sposób wykazania konieczności istnienia Boga<sup>370</sup> – swoisty transcendentalny dowód, który, zdaniem René Debauche’a, nie dając czysto intelektualnego przedstawienia Boga, ustanawia jednak pewną formę jego doświadczenia w dynamicznym dążeniu do celu (jako warunku możliwości owego dążenia)<sup>371</sup>. Mimo to ocena transcendentalnego rozumowania Maréchala nie jest również wolna od poważnej krytyki, nierzadko kwestionującej jego wartość. Do grona stałych już krytyków Maréchala – Maritaina, Rolanda-Gosselin i Descoqs – którzy swe uwagi pod adresem jego koncepcji formułowali szerzej niż tylko w kontekście transcendentalnej transpozycji, Virgilio Melchiorre dołącza także Bernharda Jansena, Josefa de Vriesa, Bernhar-

<sup>367</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 558. Por.: A. Grégoire: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé)...*, s. 74, boîte 15; G.A. McCool: *From unity to pluralism...*, s. 106.

<sup>368</sup> J. Maréchal: *Le thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 568.

<sup>369</sup> G.A. McCool: *From unity to pluralism...*, s. 106.

<sup>370</sup> H.J. John: *Maréchal and the dynamism of intellect*. In: *The thomist spectrum*. Edition by H.J. John. New York 1966, s. 147.

<sup>371</sup> R. Debauche: *J. Maréchal (1878–1944)*. In: *Philosophie de la religion*. Édition P. Ortégat. Vol. 2. Louvain–Paris [b.r.w.], s. 808.

da Lakebrinka oraz Gustava Siewertha<sup>372</sup>. Przy czym o ile dwaj pierwsi filozofowie w niektórych aspektach swej krytyki zbliżają się do stanowiska Descoqs (Jansen – zarzucając Maréchalowi zbytnią marginalizację intuicji w metodzie transcendentalnej, de Vries – utrzymując, że pojęcie realności, jako bezpośrednio dane, nie wymaga transcendentalnego usprawiedliwienia)<sup>373</sup>, o tyle dwaj następni w większym stopniu kwestionują w transcendentalnym rozumowaniu belgijskiego jezuity rolę przyznaną celowościowemu dynamizmowi. Lakebrink, zarzucając Maréchalowi wyjście nie od realnej oczywistości, lecz od celowości świadomości, widzi w tym przejaw subiektywizmu o proveniencji Fichteańskiej; Siewerth z kolei utrzymuje, że Maréchalowski dynamizm wpada ostatecznie w ontologizystyczny idealizm<sup>374</sup>. Tym, co zdaje się łączyć stanowiska wszystkich czterech krytyków, jest fakt, że ich argumentacja wypływa nie tyle z samej tylko systematycznej analizy rozmowania Maréchala, ile także, a może przede wszystkim, z konfrontacji owego rozumowania z własnymi przekonaniem epistemologicznymi i metodologicznymi; jest więc w dużej mierze uwarunkowana nastawieniem polemicznym. Nieco inaczej wygląda kwestia zarzutów – zresztą bardzo surowych – formułowanych pod adresem Maréchala przez Denisa J.M. Bradleya. Utrzymuje on, że między *Krytyką czystego rozumu* a *Zeszytem 5*. nie ma żadnej metodologicznej paraleli i że zaproponowane przez belgijskiego jezuity transcendentalne usprawiedliwienie realistycznej metafizyki jest stawianiem koncepcji Kanta na głowie – bardziej niż transcendentalną dedukcję ontologiczną afirmacji przypomina Hegłowską transformację fenomenologii w logikę lub ontologię<sup>375</sup>. „Maréchalowska transcendentalna dedukcja – pisze Bradley – nie jest syntetyczno-progresywnym dowodzeniem, ponieważ nie wychodzi od rozumowej przesłanki, której prawdziwość okazuje się pewna. Konkluzja jego argumentu *kasuje* przesłankę początkową (pojęcie przedmiotu wyłącznie fenomenalnego) przez wykład jej wewnętrznej samo-sprzeczności [...]. Maréchalowska dedukcja – dodaje Bradley – rozpoczyna od jawnie prawdziwej przesłanki, która następnie, wewnętrznym ruchem samego argumentu, wykazywana jest jako sprzeczna”<sup>376</sup>. Czy taką diagnozę można uznać za trafną? Otóż wydaje

<sup>372</sup> Por. V. Melchiorre: *Maréchal critico di Kant*. In: *Studi di filosofia transcendentale*. A cura di V. Melchiorre. Milano 1993, s. 41–43.

<sup>373</sup> Por. ibidem, s. 42–43.

<sup>374</sup> Por. ibidem, s. 43. Siewertha krytykę koncepcji Maréchala obszernie relacjonuje także Emilio Brito (por. E. Brito: *La critique de Maréchal par Siewerth*. In: *Au point de départ...*, s. 380–402). Brito uważa, że stanowisko Siewertha (mimo owej krytyki) wpisuje się w filozoficzny nurt zainicjowany przez Maréchala, wspomina jednak również o zarzutach Ottona Mucka, którego zdaniem, myślenie Siewertha nie może być uważane za „transcendentalne”. Por. ibidem, s. 400.

<sup>375</sup> Por. D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics...*, s. 657–659.

<sup>376</sup> Ibidem, s. 657–658.

się, że nie, jako że Bradley nie do końca właściwie rozpoznał naturę przyjętego przez Maréchala punktu wyjścia krytyki transcendentalnej.

Jeżeli przyjrzeć się uważnie zarówno przesłance większej transcendentalnej dedukcji, jak i wcześniejszym ustaleniom inicjującym transcendentalną refleksję nad przedmiotem jako takim, to widać wyraźnie, że ani w pierwszym, ani w drugim wypadku Maréchal nie zaczyna od przedmiotu *wyłącznie* fenomenalnego (jak pisze Bradley), czyli od treści świadomości, którą uznaje się za pozbawioną jakiegokolwiek określonego odniesienia do ontycznej podstawy; rozpoczyna natomiast, po prostu, od przedmiotu fenomenalnego, czyli od treści świadomości, której status ontologiczny nie jest przesądzony, a sąd na ten temat zostaje w punkcie wyjścia zawieszony<sup>377</sup>. Przyjmuje więc źródłowo ową treść tak, jak jawi się ona w świadomości, a więc obserwując, że jawi się jako przeciwna podmiotowi (przesłanka większa transcendentalnej dedukcji) i jawi się tak w afirmacji sądowej (punkt wyjścia transcendentalnej redukcji). Rozpoczynając więc od takich obserwacji, próbuje następnie dookreślić (postępując, odpowiednio, raz drogą redukcji, raz – dedukcji), jakie warunki muszą zostać spełnione, aby owa fenomenalna treść ukazywała się w świadomości jako tak przeciwna, czy też dookreślić, co wynika z faktu, że tylko jako tak przeciwna jest afirmowana. W obu sposobach postępowania (choć oczywiście różna jest ich wartość argumentatywna) dochodzi ostatecznie do przekonania, że w taki sposób owa fenomenalna treść może się jawić tylko wtedy, gdy pozostaje dynamicznie odniesiona do realnie istniejącej, pozapodmiotowej podstawy ontologicznej, z czego zatem wynika, że nie może być treścią *wyłącznie* fenomenalną (pozostawać bez takiego ontologicznego odniesienia). W rezultacie więc Maréchal w żaden sposób – jak chce tego Bradley – nie usprzecznia swych wyjściowych założeń; usprzecznia natomiast jeden z możliwych sposobów rozumienia tego, co przyjmuje w przesłance wyjściowej, wykazując konieczność przyjęcia dla tego czegoś rozumienia alternatywnego. Trzeba przy tym jednak podkreślić, że w swym rozumowaniu Maréchal aspiruje do przekroczenia stanowiska Kanta w takim przede wszystkim zakresie, w jakim wskazując potrzebę odniesienia fenomenalnej treści do pozapodmiotowej, realnej podstawy, wskazuje zarazem nie tylko sam fakt występowania konieczności takiego odniesienia, lecz także wartość owego odniesienia i w efekcie – status tego, do czego w owym odniesieniu uzyskuje się dostęp. „To również ze statusu dostępu do realności – pisze François Marty [...] – bierze się status tego, co jest implikowane w warunku możliwości. Jeśli zatem zgodzić się, że wszelka afirmacja w sądzie możliwa jest tylko z racji owego dynamizmu, który sięga aż do absolutu w bycie, trzeba przyznać, że ten absolut może być

<sup>377</sup> Por. J. Maréchal: *Le Thomisme devant la philosophie critique...*, 1949, s. 517–518.

ujęty jako realność. Korzeń Kantowskiego agnostycyzmu zostaje oto odcięty; można ująć realność idei [czystego – A.R.B.] rozumu”<sup>378</sup>. Czy rzeczywiście?

Kłopot z transcendentalnym rozumowaniem Maréchala (zarówno redukcyjnym, jak i dedukcyjnym) polega na tym, że to właśnie wskazany przez Marty’ego dynamizm, a ściślej mówiąc, kwestia jego natury, zdaje się w owym rozumowaniu ogniłem najbardziej problematycznym, choć nie do końca w takim aspekcie, w jakim ogniwo to krytykują Lakebrink i Siewerth. W transcendentalnej redukcji celowościowy dynamizm intelektu wyakcentowuje Maréchal na etapie twierdzenia trzeciego, jako element kluczowy z punktu widzenia możliwości obiektywizacji konceptualnego przedstawienia; w transcendentalnej dedukcji analizę jego kluczowej roli pieczętuje Maréchal ukazaniem rzeczy samej w sobie jako absolutnej granicy, która może zostać ujęta w świadomości tylko w dynamicznym dążeniu, wyprowadzającym podmiot, przez zapośredniczone cele cząstkowe, w kierunku celu ostatecznego. W obu rozumowaniach celowościowy dynamizm jawi się ostatecznie jako powstający w analogicznej relacji do Bytu absolutnego, w której ten jest *implicite* afirmowany jako warunek możliwości każdej bezpośredniej afirmacji celu cząstkowego – przedmiotu poznania w jego integralnej, fenomenalno-noumenalnej realności. Skąd jednak przekonanie o integralnym charakterze owej przedmiotowej realności? Otóż stąd, że w dynamicznym dążeniu intelekt jest w stanie, zdaniem Maréchala, osiąść noumenalną podstawę jako dopełniającą fenomenalną treść granicę i przekroczyć ją w kierunku ostatecznego celu. „Lecz jeśli przypuścić – pyta Mario Casula – że dynamiczne wyjaśnienie granicy wprowadza celowość w serce immanentnego przedmiotu [i w ten sposób czyni również prawomocną ukrytą afirmację Absolutu – A.R.B.], to czy dedukcja zostaje zakończona? Sądźmy [...], że nie – odpowiada – ponieważ afirmacja przedmiotu ontologicznego [...] jest przede wszystkim uwarunkowana tezą o noumenalności celu, która [...] przez samo to jest wątpliwa”<sup>379</sup>. Skąd owo budzące wątpliwości Casuli uwarunkowanie? W najgłębszej swej podstawie wyrasta ono z Maréchalowskiego przekonania o apetytywnym, a zatem kryjącym w sobie aspekty wolitywnego pożądanego, charakterze intelektualnego dążenia; tylko bowiem w takim kształcie, jak wykazywał Maréchal w ramach metafizycznej drogi krytyki, dążenie to może aspirować do ujęcia pozapodmiotowej, noumenalnej realności, czyli w rezultacie, zintegrować w owej realności pojęciowe przedstawienie na sposób cząstkowego celu. Problem jednak w tym, że owego przekonania o apetytywnej naturze celowościowego dynamizmu Maréchal nie zweryfikował na etapie krytyki transcen-

<sup>378</sup> F. Marty: *Méthode transcendentale et ontologie...*, s. 164.

<sup>379</sup> Por. M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 388.

dentalnej, a więc – zgodnie z jej wymogami; przyjął je, opierając się na wcześniejszych ustaleniach, które choć wypracowane na podstawie drobnych badań, to jednak badań odwołujących się do twardych wytycznych scholastycznej psychologii racjonalnej (choćby w kwestii natury relacji między intelektem a wolą). O ile zatem ustalenia te mieściły się, według Maréchala, w ramach narzuconych wymogami krytyki metafizycznej, o tyle w wypadku krytyki transcendentalnej pojawia się uzasadniona wątpliwość, czy przyjęta w niej apetytywna natura intelektualnego dążenia jest faktycznie rozpoznana jako taka, czy też jedynie w takim kształcie postulowana. Denis J.M. Bradley stwierdza, że przez filozofów krytycznych Maréchalowski „opis noetycznej celowości [...] może być osądzony tylko jako nieuprawniony, dogmatyczny naddatek”<sup>380</sup>. I chociaż jest to ocena zbyt surowa, to jednak niewątpliwie dotyka ona wrażliwego miejsca, skoro sam Maréchal dostrzega ów problem, mimo że ujmując go w nieco innym kontekście. Wskazując mianowicie w 1938 roku, w krótkim artykule tłumaczącym niektóre niejasności *Zeszytu 5.*, swoistą doktrynalną szczelinę swej koncepcji, zwraca uwagę na „możliwość wnioskowania z logicznego ruchu, implikowanego w »transcendentalnej« syntezie danych, o ontologicznym ruchu myślenia dążącego ku swej ostatecznej doskonałości”<sup>381</sup>. Ważną uwagę czyni również w swym liście do Étienne’a Gilsona, w którym stwierdza, że kwestia, która nie została jeszcze należycie ukazana w *Zeszytach 5.*, dotyczy transcendentalnej funkcji ruchu w koncepcji Kanta (ruchu rozumianego jako synteza apriorycznego czynnika determinującego i determinowanej treści)<sup>382</sup>. Czy dopełniając tak zasygnalizowany brak, udałoby się krytycznie wykazać, że intelektualny ruch w transcendentalnej syntezie danych ma te same właściwości, co ujawniony na drodze krytyki metafizycznej *appetitus* intelektu? Problem w tym, że w ramach badań wprowadzających dedukcję ontologicznej afirmacji rozstrzygnięcia, dotyczące natury *appetitus*, Maréchal oparł na badaniu specyfiki władzy intelektualnej i wolitywnej, a władze te ujmowane były wówczas nie tylko w aspekcie funkcjonalnym, lecz także ontologicznym. Nasuwa się zatem pytanie, czy na poziomie krytyki transcendentalnej możliwe byłoby analogiczne badanie, zakomponowane jednak w taki sposób, aby nie odwoływać się do tego rodzaju ontologicznych założeń. Otóż prawdopodobnie tak, z tą wszakże różnicą, że ujmując kwestię najogólniej – zamiast wnioskować na podstawie natury władz o charakterze konstytuującego ich aktywność, źródłowego dynamizmu, trzeba by podjąć analizę owego dynamizmu samego w sobie, jako swoistego fenomenu, przebijającego się do świadomości w serii poznawczych syntez, i poszuki-

<sup>380</sup> D.J.M. Bradley: *Transcendental critique and realist metaphysics...*, s. 655.

<sup>381</sup> Por. J. Maréchal: *À propos du „Point de départ de la métaphysique”*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1938, nr 41, s. 260.

<sup>382</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Étienne’a Gilsona, 27 kwietnia 1939 roku...*, boîte 19.



wać następnie warunków możliwości jego wydarzania się w takiej, a nie innej postaci. Czy jednak całokształt koncepcji Maréchala wytrzymałby tego rodzaju badanie? Trudno to ocenić *a priori*. Niewątpliwie z jednej strony pewną jego namiastkę belgijski jezuita wykonywał praktycznie nieustannie, tropiąc ślady dynamizmu w ogólnym tego słowa znaczeniu – jako pewnego fenomenu – w naukach biologicznych, psychologicznych, a zwłaszcza we współczesnych mu koncepcjach filozoficznych, na czele z filozofią Bergsona i Blondela. Z drugiej jednak strony z punktu widzenia samej krytyki transcendentalnej brak w jej ramach tego rodzaju systematycznego badania wyraźnie kładzie się cieniem na końcowych rezultatach transcendentalnej dedukcji ontologicznej afirmacji. Mario Casula stwierdza wprost: „Dedukcja ta nie mogłaby rościć sobie prawa do apodyktycznej wartości”<sup>383</sup>, ponieważ – można by dodać – jej fundamentalny punkt podparcia nie został w pełni krytycznie zweryfikowany. W konsekwencji więc także jej konkluzje – te, które miały stanowić potwierdzenie i tym samym transcendentalne ugruntowanie rezultatów krytyki metafizycznej – nie jawią się jako bezdyskusyjnie oczywiste. Co więcej, wydaje się, że próba zyskania na tym polu apodyktycznej oczywistości wymagałaby od Maréchala wprowadzenia kolejnych, nowych rozwiązań metodologicznych; w efekcie skutkowałyby jeszcze dalej posuniętym wyjściem poza swoisty tomistyczny paradygmat, w którym Maréchal za wszelką cenę chce pozostać nie tylko dlatego, że paradygmat ten jest mu najbliższy, lecz także dlatego, że jego zbytnia modyfikacja groziła zarzutem modernizmu. „Nie można zapominać – pisze François Marty – że między encykliką *Aeterni Patris*, za której pomocą w 1879 roku Leon XIII chciał stymulować myślową pracę w Kościele, a czasami Maréchala rozwinął się kryzys modernistyczny, dotyczący podejrzeniem tego, kto mógł sprawiać wrażenie pobłażliwego wobec jego [głównych – A.R.B.] aktorów. Maréchal był tu zaangażowany ze względu na swą wiarę i odpowiedzialność jezuitę”<sup>384</sup>. Zdawał więc sobie sprawę z tego, że dalsze rozmiękczenie twardych wytycznych racjonalnej psychologii tomistycznej, celem zadośćuczynienia wymogom transcendentalnego krytycyzmu Kanta i jego spadkobierców, mogłoby wepchnąć go w pole tych zarzutów, którym na swój sposób podlegali już choćby Blondel i Rousselot. W konsekwencji, jak tłumaczy Marty, „nastawienie Maréchala jest paradoksalne. [...] w głębi występuje niezgoda między Maréchałem a Kantem i ten ostatni jest w pewnym sensie tradycyjnym przeciwnikiem, jako że zarzuca mu się agnostycyzm, który należy bez wahania odrzucić. Jednak w tym samym czasie jego spójność logiczna i głęboka ciągłość jego myślenia są nie tylko [przez Maréchala – A.R.B.] afirmowane, lecz także bronio-

<sup>383</sup> M. Casula: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal...*, s. 388.

<sup>384</sup> F. Marty: *Méthode transcendentale et ontologie...*, s. 172.

ne”<sup>385</sup>. Ostatecznie, zdaniem Marty’ego, mimo poważnych zapowiedzi przekroczenia Kanta za pomocą jego samego, po lekturze *Zeszytu 5*. można odnieść wrażenie, że wszystko, co najistotniejsze, dokonało się już w nurcie arystotelesowsko-tomistycznym, a zasługą Kanta było tylko przywołanie tego w nowym kontekście<sup>386</sup>. I nawet jeśli wrażenie to nie jest w pełni uzasadnione, to w jego zatarciu nie pomaga fakt, że Maréchalowska transpozycja nie przyjęła formy całościowej, transcendentalnej rekonstrukcji zarysowanej wcześniej metafizyki podmiotu poznającego, lecz jedynie formę dowodu kilku kluczowych tez, którym belgijski jezuita chciał zapewnić transcendentalne ugruntowanie w celu przekonania pozascholastycznych oponentów. Wydaje się więc, że można wskazać przynajmniej dwie konsekwencje takiego stanu rzeczy: po pierwsze, jak przewidział Blaise Romeyer, transcendentalna dedukcja ontologicznej afirmacji konkretnego, realnego przedmiotu oraz *implicite* afirmacji istnienia Boga nie przekona raczej kantysty<sup>387</sup>; po drugie, należy sądzić, że to właśnie ze względu na fragmentaryczność Maréchalowskiej transpozycji, jeden z istotniejszych punktów całej jego koncepcji – apetytywna natura celowościowego dynamizmu – nie został należycie zweryfikowany (zgodnie z wymogami transcendentalnej krytyki) i brak owej weryfikacji zaciążył na wartości konkluzji końcowych.

Czy trzeba zatem uznać, że Maréchalowska próba rozwiązania problemu krytycznego zakończyła się zupełną porażką? Żadną miarą. Owszem, belgijski jezuita nie sformułował rozstrzygającego, w pełni przekonującego, transcendentalnego dowodu na istnienie Boga, ale niewątpliwie otworzył swymi badaniami transcendentalną drogę do Boga, którą podążać będzie następnie wielu jego uczniów i filozofów w mniejszym lub większym stopniu czerpiących z jego dorobku myślowego. Maréchal nie zdołał zbudować rozumowania definitywnie rozwiązującego kwestię możliwości poznawczego ujęcia noumenalnej realności, ale oprócz nowego stylu myślenia zainicjował również charakterystyczny typ argumentacji, który, określany w swym ogólnym kształcie mianem *retorsji*, głęboko zainspirował przychodzących po Maréchalu zwolenników stosowania metody transcendentalnej w rozwiązywaniu klasycznych zagadnień filozoficznych<sup>388</sup>. Już na podstawie samych tylko tych argumentów – pomijając

<sup>385</sup> Ibidem, s. 171–172.

<sup>386</sup> Por. ibidem, s. 171.

<sup>387</sup> Por. B. Romeyer: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”. Cahier 5...*, s. 322.

<sup>388</sup> Por. J. Herbut: *Metoda transcendentalna. Uzasadnianie twierdzeń filozoficznych przez próby ich obalania...*, s. 102. Józef Herbut zaznacza również, że Maréchal „nie rości sobie pretensji do odkrycia argumentacji retorsywnej, stanowiącej ważny składnik tej metody [transcendentalnej – A.R.B.] w jej wersji zreformowanej. Przeciwnie, stara się wykazać, iż taka postać rozumowania była stosowana od dawna [...]. Rozumowanie retorsyjne – dodaje Herbut – w zasadzie nie prowadzi do sądów wcześniej nieznanych lub nieuznanych. Chodzi

nawet kwestię zupełnie nowego spojrzenia na filozofię Tomasza z Akwinu, niebanalnej interpretacji Kanta czy nowego stylu relacji do dorobku filozofii współczesnej – można postawić tezę, że transcendentalny neoscholastycyzm Maréchala w pewien sposób wyprzedził swą epokę; nie tak bardzo, aby podołać wyzwaniu samodzielnego rozwiązania kluczowych problemów wyłaniających się na styku klasycznej metafizyki i filozoficznej krytyki, na tyle jednak, aby otworzyć w tym obszarze nowy etap badań. Jego filozofię można zatem w sposób uprawniony nazwać filozofią przejścia; filozofią, dzięki której dwudziestowieczna neoscholastyka nie wygasła, lecz wydała owoc w postaci rozmaitych nowoczesnych, w pełni odpowiadających wymogom krytycznym, a jednocześnie nawiązujących do klasycznego dziedzictwa, koncepcji myślowych. Z tego też względu rację ma René Kremer, pisząc o *Punkcie wyjścia metafizyki*: „Spośród tomistycznych publikacji z zakresu epistemologii dzieło ojca Josepha Maréchala jest bez wątpienia najważniejsze z uwagi na swą rozległość, bogactwo nauk oraz przez wzgląd na głębię i śmiałość myślenia”<sup>389</sup>, sam zaś jego autor w pełni zasługuje na następującą ocenę, którą wystawił mu John Howley: „Maréchal jest jednym z najbardziej subtelnych i trudnych spośród katolickich myślicieli, jednym z najbardziej ambitnych umysłów, na jakie można się natknąć”<sup>390</sup>.

w nim raczej o to, żeby sądy wywodzące się z intelektualnej intuicji bytu krytycznie uprawomocnić przez obronę przed możliwymi zarzutami oraz żeby te sądy objaśnić refleksyjnie, co pozwala dostrzec właściwą dziedzinę ich zastosowania i chroni przed pochopnymi uogólnieniami. Retorsja wypełnia te zadania przez ujawnienie momentów, które są konstytutywne dla aktu sądenia jako takiego lub aktów sądenia określonych typów. To ujawnienie dokonuje się w drodze wykazywania, że określony moment odgrywa tak podstawową rolę w danym akcie sądenia [...], iż nawet akt jego negacji nie jest możliwy bez faktycznej obecności tego momentu [...]. Retorsja transcendentalna sięga do koniecznych prawidłowości i składników aktów poznawczych, przysługujących im bez względu na ich szczegółowe treści, a więc obecnych także w akcie krytyki określonej tezy. Nie jest ważne to, w jakim stopniu krytyka jest zasadna i jakimi pojęciami się posługuje; ważne jest, że akt krytyki swoim faktycznym przebiegiem potwierdza atakowaną tezę” (ibidem, s. 103–105). Trzeba przy tym podkreślić, że argumentacja retorsyjna, w różnej postaci, obecna jest w mniejszym lub większym stopniu w tle całego rozumowania Maréchala, choć bezpośrednio belgijski jezuita stosuje ją u początku swej krytyki metafizycznej, w ramach wstępnych ustaleń analizy poznania obiektywnego, uzasadniając za jej pomocą konieczność przyjęcia w rozumowaniu absolutnego punktu odniesienia i krytykując radykalny fenomenizm.

<sup>389</sup> R. Kremer: *Bulletin d'épistémologie*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1924, nr 26, s. 99–100.

<sup>390</sup> J. Howley: „*Études sur la psychologie des mystiques*”. By Joseph Maréchal S.J. Tome Second. „Studies” 1937, t. 26, s. 495.



# Zakończenie

## Badania nad psychologią mistyków

Chcąc ująć naukowe dzieło Josepha Maréchala w jego całokształcie, trzeba ostatecznie podkreślić, że chronologicznie i strukturalnie rzecz ujmując, składają się na nie dwa równoległe i niepozostające z sobą bez związku obszary badawcze: analizowany w niniejszej rozprawie obszar rozpięty między krytyką a metafizyką, wraz z całym przygotowującym go zapleczem studiów biologicznych, psychologicznych, a także analiz w zakresie metodologii nauk szczegółowych oraz w zakresie filozofii współczesnej i historii filozofii; powiązany z poprzednim, lecz nieanalizowany do tej pory obszar badań nad mistyką. Ten drugi obszar wykracza swym zasięgiem poza temat niniejszej pracy. Rozważania Maréchala bowiem koncentrują się w nim głównie na problemach z zakresu psychologii religii (możliwość psychologicznego badania fenomenów mistycznych czy rozumienie ekstazy w rozmaitych systemach religijnych) oraz na kwestiach natury teologicznej, takich jak działanie łaski w duszy mistyka, osobowa natura Boga, a także możliwość uszczęśliwiającej intuicji Boga po śmierci i początkowo – w najwyższych stanach kontemplacji. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że zarysowana tematyka wyznacza bardzo szeroki zakres problemowy, w którym – równoległe do analiz krytyczno-metafizycznych – belgijski jezuita prowadzi intensywne badania, warto w ogólnej perspektywie przyjrzeć się owym badaniom nieco bliżej. Nie bez znaczenia jest bowiem fakt, że Maréchalowskie studium mistyki pozostaje w wyraźnym związku właśnie z owym podstawowym, rozpiętym między krytyką a metafizyką, obszarem badawczym. Na czym polega ów związek? Ujawnia się on bardzo wyraźnie już w 1908 roku, w pierwszym poświęconym mistyce artykule Maréchala, choć pewne symptomy zainteresowania tą tematyką daje się zauważyć już w 1902 roku, w jednej z początkowych recenzji, które belgijski jezuita publikuje na łamach „Revue des Questions Scientifiques”<sup>1</sup>. Ów artykuł z 1908 roku to oczywiście wspominany już wielokrotnie, fundamentalny w karierze naukowej

<sup>1</sup> Chodzi o recenzję książki Victora Berniesa, w której Maréchal wspomina, w kontekście tematyki duchowości i nieśmiertelności, o uszczęśliwiającym posiadaniu Boga. Por. J. Maréchal: *Spiritualité et immortalité, par V. Bernies*. „Revue des Questions Scientifiques” 1902, t. 51, s. 306.



Maréchala tekst: *À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. Znamienny jest przy tym fakt, że artykuł ten, w którym belgijski jezuita już wówczas zawarł idee charakterystyczne dla swego późniejszego, dojrzałego ujęcia tomizmu i który stanowił podstawę jego rozprawy z mankamentami współczesnej mu psychologii oraz metodologii nauk przyrodniczych, w dalszej swej części przyjął postać aplikacji tych rozstrzygnięć do obszaru psychologii religii i w konsekwencji – do mistyki<sup>2</sup>. Nie inaczej ma się sprawa z opublikowanym w 1912 roku artykułem *Science empirique et psychologie religieuse* oraz artykułem *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*. W nich również, choć przede wszystkim w pierwszym, wypracowane najpierw przez Maréchala wnioski z obszaru metodologii nauk przyrodniczych – te same, które orientują jego myślenie na filozofię i metafizykę – zastosowane zostają następnie do dziedziny badań nad mistyką<sup>3</sup>. Widać zatem wyraźnie, że zarówno Maréchalowska metafizyka podmiotu poznającego, jak i zręby teorii doświadczenia mistycznego wyrastają z tego samego naukowego podglebia, a o wadze wspomnianych trzech artykułów dla całokształtu owej teorii świadczy chociażby fakt, że uformowały one ostatecznie w 1924 roku pierwszy tom fundamentalnego z perspektywy badań nad mistyką dzieła Maréchala, zatytułowanego *Études sur la psychologie des mystiques* (*Studia nad psychologią mistyków*). W latach 1912–1924 powstaje wiele artykułów i recenzji naukowych, w których belgijski jezuita na różny sposób podejmuje problem mistyki. Najpierw, jeszcze w 1911 roku, publikuje on krótką recenzję książki Jules’a Pacheu *L’expérience mystique et l’activité subconsciente* (*Doświadczenie mistyczne a aktywność podświadoma*)<sup>4</sup> – recenzję, która w pewnym sensie współbrzmi z ówczes-

<sup>2</sup> Por. J. Maréchal: *Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. 123–168.

<sup>3</sup> Por.: J. Maréchal: *Science empirique et psychologie religieuse*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., 1938, s. 32–62; Idem: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., 1938, s. 173–179.

<sup>4</sup> Por. J. Maréchal: *Jules Pacheu, „L’expérience mystique et l’activité subconsciente”* (Paris, 1911). „Revue des Questions Scientifiques” 1911, t. 70, s. 659–661. Swe recenzje rozmaitych pozycji poświęconych psychologii i filozofii religii oraz mistyce publikuje Maréchal praktycznie do 1935 roku na łamach rozmaitych pism naukowych – głównie „Revue des Questions Scientifiques” oraz „Nouvelle Revue Théologique”, ale także „Revue de Philosophie” czy „Revue des Auteurs et de Livres” (por. A. Milet: *Bibliographie du père Joseph Maréchal*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 54–64) – i stanowią one swoiste tło, na którym rozwijają się jego badania poświęcone mistyce. Wśród najistotniejszych, oprócz wspomnianej już recenzji książki Jules’a Pacheu, można wymienić także recenzję książki Maxima de Montmoranda (por. J. Maréchal: *M. De Montmorand, „Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes”, 1920*. „Revue des Questions Scientifiques” 1921, t. 80, s. 240–245), a także dwóch wydań znanej pozycji Cuthberta Butlera *Western mysticism* (por.: J. Maréchal: *C. Butler, „Western mysticism”, 1922*. „Revue de Philosophie” 1923, t. 23, s. 430–432; Idem: *C. Butler, „Western mysticism”, 1927*. „Revue des Questions

na aktywnością naukowo-dydaktyczną Maréchala. Jak przypomina bowiem Albert Milet, po zakończeniu studiów teologicznych i po rocznym pobycie w Austrii Maréchal podejmuje w 1910 roku, w lowańskim kolegium jezuitów, wykłady z psychologii eksperymentalnej, biologii i fizjologii, ale też prowadzi kilka zajęć z psychologii religii<sup>5</sup>. Prawdziwe jednak nasilenie aktywności badawczej w obszarze mistyki następuje po 1912 roku, a więc po powrocie z półrocznego pobytu Maréchala w Niemczech na przełomie 1911 i 1912 roku – tego samego pobytu, który miał tak istotne znaczenie dla rozwoju jego badań psychologicznych<sup>6</sup>. Albert Milet podkreśla, że ten właśnie wyjazd zaowocował kluczowymi ustaleniami Maréchala w kwestii stosowania metody empirycznej w psychologii religii, co znalazło swe odzwierciedlenie we wspomnianych już artykułach z 1912 roku<sup>7</sup>; stanowił on również niezwykle stymulujący impuls badawczy, który zaowocował opublikowanym w 1914 roku artykułem *Intuition de Dieu dans la mystique chrétienne* (*Intuicja Boga w mistyce chrześcijańskiej*), a rok wcześniej – wystąpieniem wygłoszonym w Louvain, podczas tygodnia etnologii religijnej i zatytułowanym *Introduction à l'étude comparée de la mystique* (*Wprowadzenie do porównawczego studium mistyki*). Niestety, tekst wystąpienia nie doczekał się publikacji w kształcie przygotowanym do druku, lecz, jak pisze André Hayen, „został zastąpiony streszczeniem z powodu obaw cenzorów kościelnych. Ich zdaniem, sprawozdanie Maréchala zdawało się umniejszać mistykę naszych wielkich świętych [...] do poziomu naturalnych fenomenów religijnych”<sup>8</sup>. Ostatecz-

Scientifiques” 1927, t. 91, s. 450–452) oraz dwóch edycji szeroko dyskutowanej publikacji Jeana Baruziego o doświadczeniu mistycznym według Jana od Krzyża. Por.: J. Maréchal: *J. Baruzi, „Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique”, 1924. „Revue des Questions Scientifiques” 1925, t. 88, s. 259–300; Idem: J. Baruzi, „Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique”, 1931. „Nouvelle Revue Théologique” 1934, t. 59, s. 1090–1091.*

<sup>5</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* Louvain 1944, s. 12, 208.

<sup>6</sup> Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 9.

<sup>7</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 13.

<sup>8</sup> A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*..., s. 10. Kulisy tego wydarzenia stają się jasne dzięki zachowanej korespondencji. Jak wynika z listu przesłanego przez Frédérica Bouviera, jednego ze współodpowiedzialnych za organizację tygodnia etnologii, do kogoś z otoczenia Maréchala (być może przełożonego) – listu, do którego dołączona została również kopia pisma kardynała Merciera z informacją na temat stanowiska cenzorów – z podanych przez Hayena powodów zgody na ostateczną publikację nie uzyskał artykuł Marca P. de Munnyncka oraz artykuł Maréchala (por. *List Frédérica Bouviera do [adresat nieznan]*, 10 marca 1914 roku. In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique*. KADOC, VII-80, boîte 17). W konsekwencji Bouvier pisze list do Maréchala, w którym tłumaczy racje cenzorów (obawa, aby nie dać do ręki broni krytykom tygodnia etnologii) i podaje Maréchalowi wytyczne dotyczące ewentualnego skorygowania pierwotnego tekstu (por. *List Frédérica Bouviera do Josepha Maréchala*, 14 marca 1914 roku. In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique*..., boîte 17). Maréchal korekty dokonuje, o czym świadczy z kolei życiowy belgij-

nie, dopiero w 1926 roku, a więc dwanaście lat po opublikowaniu owego streszczenia, które ukazało się pod tytułem *Introduction à l'étude des mysticismes et de la mystique* (Wprowadzenie do studium mistycyzmów i mistyki)<sup>9</sup>, Maréchal wydał odpowiednio zaadaptowany tekst wyjściowy w postaci artykułu *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes* (Refleksje nad porównawczym studium mistycyzmów)<sup>10</sup>. Pokazuje to wyraźnie, w jak wrażliwy obszar wkroczyły jego badania – nie tylko ze względu na próbę konfrontacji fenomenów religijnych i mistycznych z metodologicznymi wymogami współczesnych mu nauk szczegółowych, lecz także ze względu na zamiar porównania rozmaitych typów doświadczenia mistycznego, który coraz silniej ujawnia się w jego pracach.

O ile do 1914 roku dominowała w Maréchalowskich pracach poświęconych mistyce tematyka metodologiczna, a zatem między innymi próba określenia, w jakim zakresie metody nauk szczegółowych mogą być przydatne w badaniu fenomenów religijnych i mistycznych, o tyle po 1914 roku belgijski jezuita w większym stopniu poświęca się badaniom porównawczym i historycznym. W konsekwencji, po przerwie spowodowanej działaniami wojennymi i po swym powrocie do Louvain w 1917 roku, oprócz prac nad przygotowaniem wydania poszczególnych zeszytów *Punktu wyjścia metafizyki*, Maréchal publikuje też kolejne artykuły z zakresu historii mistyki oraz mistyki porównawczej, koncentrując się przede wszystkim na mistyce chrześcijańskiej. Główny bowiem cel, który przyświeca belgijskiemu jezuitce i który staje się coraz bardziej jasny w toku rozwoju jego naukowego dorobku poświęconego tej tematyce, to próba określenia istoty najwyższych stanów mistycznych oparta na historycznych świadectwach czołowych mistyków chrześcijańskich i konfrontowana z innymi typami mistyki. W efekcie w 1920 i 1923 roku powstają dwa

---

skiemu jezuitce list Merciera do Bouviera z 27 marca 1914 roku, w którym Kardynał informuje o przyznaniu (choć z problemami) *nilhil obstat* poprawionemu tekstowi Maréchala, doceniając zarazem jego umiejętność rezygnacji, dla dobra sprawy, ze swych osobistych przekonań (por. *List kardynała Merciera do Frédérica Bouviera, 27 marca 1914 roku*. In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique...*, boîte 17). Ostatecznie więc przeredagowany artykuł zostaje opublikowany w postaci streszczenia wersji pierwotnej, jednak w swym liście do Maurice'a Blondela Maréchal skarży się: „Niestety – proszę pozwolić zaufać mi Pana dyskrecji – [pierwotna – A.R.B.] praca »Wprowadzenia do mistyki porównawczej«, którą z chęcią poddałbym Pana krytyce, przepadła przez skrupuły cenzorów spoza Towarzystwa Jezusowego. Prawdopodobnie będę mógł podjąć ją gdzie indziej i w innej formie [...]. Jeśli »sprawozdanie« z tego »tygodnia« [etnologii – A.R.B.] wpadnie Panu w ręce, proszę nie oceniać mojego myślenia na podstawie kalekiego i systematycznie nieprecyzyjnego streszczenia, które zastępuje pierwotny tekst”. *List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 19 maja 1914 roku*. In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E)*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>9</sup> Por. A. Milet: *Bibliographie du père Joseph Maréchal...*, s. 48.

<sup>10</sup> Por. J. Maréchal: *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes*. „Revue des Questions Scientifiques” 1926, t. 90, s. 81–112, 353–401.

artykuły: *Note sur la méthode d'application des senses dans les „Exercices” de saint Ignace* (Zapis na temat metody zastosowania zmysłów w „Ćwiczeniach” św. Ignacego) – próba interpretacji modlitwy w Ignacjańskich *Ćwiczeniach duchownych* jako integrującej drogi ku kontemplacji wlanej, oraz *Le problème de la grace mystique en Islam* (Problem łaski mistycznej w islamie) – szeroko dyskutowany artykuł przedstawiający wewnętrzne doświadczenia i sylwetkę duchową islamskiego mistyka Hallāja<sup>11</sup>. Następnie, po publikacji w 1924 roku pierwszego tomu *Études sur la psychologie des mystiques*, oprócz wspomnianego już artykułu *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes* powstają trzy teksty krytyczno-polemiczne: w 1925 roku – *Un nouvel exposé de la théosophie bouddhique* (Nowy wykład teozofii buddyjskiej), stanowiący studium książki Paula Oltramare'a<sup>12</sup>; w 1926 roku – *Analyse critique de l'ouvrage de James H. Leuba: „Psychologie du mysticisme religieux”* (Analiza krytyczna dzieła Jamesa H. Leuby: „Psychologia mistycyzmu religijnego”), artykuł będący polemiką z twierdzeniami znanego amerykańskiego psychologa religii<sup>13</sup>; wreszcie w 1929 roku – tekst zatytułowany *On the paper „The mysticism of Father Maréchal”* (Na temat „Mistycyzmu ojca Maréchala”), stanowiący odpowiedź Maréchala na krytykę jego tez przeprowadzoną przez Thomasa V. Moore'a<sup>14</sup>. Jeżeli dodać do tego jeszcze dwa niezwykle istotne artykuły z 1929 i 1930 roku, podejmujące problem natury zjednoczenia z Bogiem w najwyższych stanach mistycznych: *Sur les cimes de l'oraison. Quelques opinions récentes de*

<sup>11</sup> Por. A. Milet: *Bibliographie du père Joseph Maréchal...*, s. 48–49.

<sup>12</sup> Por. J. Maréchal: *Un nouvel exposé de la théosophie bouddhique*. „Revue des Questions Scientifiques” 1925, t. 87, s. 181–191.

<sup>13</sup> Por. J. Maréchal: *Analyse critique de l'ouvrage de James H. Leuba: „Psychologie du mysticisme religieux”*. „Revue d'Ascétique et de Mystique” 1926, t. 7, s. 74–91.

<sup>14</sup> Por. J. Maréchal: *On the paper „The mysticism of Father Maréchal”*. „The Ecclesiastical Review” 1929, vol. 8, nr 5, s. 514–518. Odpowiedź ta była reakcją na artykuł Moore'a, opublikowany pod wpływem lektury tekstu *Studies in the psychology of the mystics* – angielskiego tłumaczenia pierwszego tomu Maréchalowskich *Studiów nad psychologią mistyków*, do którego tłumacz (Algar Thorold) dołączył również trzy późniejsze artykuły belgijskiego jezuitę (por. A. Milet: *Bibliographie du père Joseph Maréchal...*, s. 50). Moore poddaje stanowisko Maréchala surowej krytyce, konkludując ostatecznie: „Ojciec Maréchal dał fałszywą interpretację doświadczenia mistycznego” (por. T.V. Moore: *The mysticism of Father Maréchal*. „The Ecclesiastical Review” 1929, vol. 8, nr 1, s. 46). Konkluzja ta wywołuje, jak należało się spodziewać, stanowczą reakcję belgijskiego jezuitę, który wysłał do redakcji swą opublikowaną następnie odpowiedź, wypunktowując w niej główne przeinaczenia i nadinterpretacje, które przypisał mu Moore (por. J. Maréchal: *Réponse à envoyer à l'Ecclesiastical Review, Philadelphia, U.S.A.* In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique...*, boîte 17). Całą sprawę następująco podsumowuje tłumacz książki Algar Thorold, pisząc w liście do Maréchala: „Oczywiste jest, że wielceby Moore niczego nie zrozumiał z Ojca książki; osądził ją jak dzieło pobożnościowe, podczas gdy Ojciec napisał książkę naukową, która bez wątpienia karmi pobożność, jednak nie oddzielając się od czysto naukowego punktu widzenia”. *List Algara Thorolda do Josepha Maréchala, 31 sierpnia 1929 roku*. In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique...*, boîte 17.

*théologiens* (Na szczytach modlitwy. Kilka najczęstszych opinii teologów) oraz *La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin* (Widzenie Boga na szczycie kontemplacji, według św. Augustyna)<sup>15</sup>, odsłania się całe spektrum problemowe, z którego wyrasta ostatecznie w 1937 roku drugi tom *Études sur la psychologie des mystiques*<sup>16</sup>. Trzeba bowiem podkreślić, że w skład owego tomu weszły prawie wszystkie wspomniane artykuły o tematyce mistycznej, które Maréchal opublikował w latach 1914–1937<sup>17</sup> (z wyjątkiem niefortunnego streszczenia jego wystąpienia z 1913 roku, analizy książki o teozofii buddyjskiej oraz polemiki z Moore'em). Oczywiście, drugi tom *Études sur la psychologie des mystiques* miał być pierwotnie czymś więcej niż tylko kompilacją materiałów już opublikowanych, dotyczących kwestii historii mistyki i mistyki porównawczej. Maréchal, chcąc w historycznym i porównawczym studium wyświetlić istotę najwyższych stanów mistycznych, planował nie tylko dokonać pogłębionej redakcji tekstów już opracowanych, lecz także poszerzyć swe studium o fragmenty dotąd niepublikowane<sup>18</sup>; dążył tym samym do stworzenia spójnej i dopracowanej teorii doświadczenia mistycznego: w warstwie metodologicznej (tom pierwszy) dobrze ugruntowanej w metodologii badań psychologicznych, a w warstwie komparatystyczno-historycznej (tom drugi) – posiłkującej się ustaleniami z obszaru metafizyki podmiotu poznającego. Nie dziwi zatem fakt, że Benjamin P. Javier widzi w jego tekstach poświęconych mistyce ukoronowanie metafizyki i psychologii<sup>19</sup>. Co więcej, ma rację, jeśli zważyć na fakt, że, jak zauważa Albert Milet (powołując się na odpowiedź udzieloną mu bezpośred-

<sup>15</sup> Por. J. Maréchal: *Sur les cimes de l'oraison. Quelques opinions récentes de théologiens*. „Nouvelle Revue Théologique” 1929, t. 56, s. 107–127, 177–206.

<sup>16</sup> Por. J. Maréchal: *La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin*. „Nouvelle Revue Théologique” 1930, t. 57, s. 107.

<sup>17</sup> Wszystkie cytaty z tych artykułów, które będą przywoływane w dalszej części pracy, zostaną zaczerpnięte z ich drugiego wydania, a więc z drugiego tomu *Études sur la psychologie des mystiques*.

<sup>18</sup> Chodzi o następujące teksty: J. Maréchal: *Les tournants principaux dans l'histoire de la mystique catholique*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 3–16; Idem: *Le „seul à seul” avec Dieu dans l'extase, d'après Plotin*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. 51–87; Idem: *Vers la théologie mystique du Pseudo-Denys. Points de comparaison dans la mystique grecque du IV<sup>e</sup> siècle*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. 91–141; Idem: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. 193–254; Idem: *Témoignages médiévaux sur la vision mystique de Dieu*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. 257–299; Idem: *Ruusbroec et son école*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. 304–318; Idem: *Saint Jean de la Croix et Ruusbroec*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. 321–322; Idem: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Jean de la Croix*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. 325–326.

<sup>19</sup> Por. B.P. Javier: *Joseph Maréchal's metaphysics of intellectual dynamism*. „The Modern Schoolman” 1964, vol. 62, s. 375.



nio przez Maréchala), zanim belgijski jezuita podjął badania nad mistyką, miał już metafizyczne rozwiązanie problemu dynamizmu<sup>20</sup>, które potem, w *Punkcie wyjścia metafizyki*, systematycznie odsłaniał; analiza najwyższych stanów mistycznych miała z całą mocą ukazać najwyższą głębię tego rozwiązania. Oczywiście, Maréchal nie zakładał od samego początku, że kluczem do interpretacji doświadczenia mistycznego będą ustalenia w obszarze metafizyki podmiotu poznającego – zależność ta stawała się dlań coraz bardziej czytelna, w miarę jak jego intuicje metafizyczne materializowały się w *Zeszytach* 5. i następnie ściierały w licznych dyskusjach, a jednocześnie postępowały jego badania nad mistyką – zwłaszcza tą najwyższą. Niestety, w drugim tomie *Studiów nad psychologią mistyków* Maréchal nie zdołał z owej zależności wyprowadzić wszystkich konsekwencji, a jego główne dzieło w obszarze mistyki nie zaowocowało wykończoną teorią doświadczenia mistycznego. Złożyły się na to przede wszystkim kłopoty zdrowotne<sup>21</sup>. Trzeba bowiem pamiętać, że niedługo po publikacji pierwszego tomu *Études sur la psychologie des mystiques*, w 1927 roku, Maréchal przenosi się do Eegenhoven i mniej więcej równie w tym czasie nasilają się coraz bardziej trapiące go dolegliwości fizyczne<sup>22</sup>. Wpłynie to w stopniu decydującym na ostateczny kształt tomu drugiego, o czym zresztą pisze sam jego autor w przedmowie, zaznaczając, że, zgodnie z pierwotnym zamysłem, „jego realizacja – częściowo zapewniona – wymagałaby jednak jeszcze od autora serii badań, które nasilająca się choroba czyni trudnymi, a wręcz wyklucza. Pozbawiony wielości materiałów, które uznawał za niezbędne, [autor – A.R.B.] porzucił swój [wstępny – A.R.B.] projekt publikacji nie dlatego, że materia manuskryptu wykazywała braki ilościowe, lecz dlatego, że

<sup>20</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 25.

<sup>21</sup> Znamienne w tym względzie są słowa samego Maréchala, który akcentując ową zależność między metafizyką a badaniami nad mistyką, pisał w przedmowie do pierwszego wydania pierwszego tomu *Études sur la psychologie des mystiques*: „Punkt widzenia, w którym się mieścimy najczęściej, to punkt widzenia psychologii, szeroko oświetlony przez tradycyjną metafizykę” (J. Maréchal: *Préface de la première édition*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., 1938, s. VIII). Jednak w przedmowie do wydania drugiego – a więc już po publikacji drugiego tomu swych *Studiów...*, mając świadomość niekompletności swych analiz, stwierdza: „Chcielibyśmy dorzucić uwagę dla czytelników, którzy pytają się, jaka więź łączy nieco różnobarwną serię naszych *Studiów nad psychologią mistyków* z innymi publikowanymi przez nas pracami, szczególnie z zeszytami zatytułowanymi *Punkt wyjścia metafizyki*. Ta więź, przy obecnym stanie naszych publikacji, nie jest wcale jasna i przystaniemy chętnie na to, aby została uznana za nieistniejącą; nie żeby się wypierać, że pisząc przez dwadzieścia lat, pod kapryśnym naciskiem okoliczności, pewną liczbę szkiców z psychologii religijnej, mieliśmy nadzieję uprzętać po trochu eksperymentalne i historyczne otoczenie problemu ujętego już wirtualnie w głównej orientacji naszych poszukiwań filozoficznych: problemu faktycznych i formalnych stosunków między psychologią ogólną, metafizyką i mistyką”. J. Maréchal: *Préface de la seconde édition*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1..., 1938, s. IX.

<sup>22</sup> Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 12.

fragmenty już zredagowane jawiły się jako zbyt nierówne i zbyt niedoskonalne skoordynowane, aby tworzyć reprezentatywną całość<sup>23</sup>. W konsekwencji nie tylko *Études sur la psychologie des mystiques* pozostają dziełem niewykończonym, lecz także po 1937 roku zmniejsza się liczba Maréchalowskich publikacji. Owszem, w tym samym roku co tom drugi *Studiów nad psychologią mistyków* ukazuje się również ważny artykuł *La notion d'extase d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens* (Pojęcie ekstazy w tradycyjnym nauczaniu mistyków i teologów)<sup>24</sup>, a rok później – oprócz drugiego, poszerzonego o dodatkową bibliografię wydania pierwszego tomu *Studiów...* – także artykuł *The psychology of mysticism. Its propter object and limitations* (Psychologia mistycyzmu. Jej właściwy przedmiot i ograniczenia)<sup>25</sup>. Ale to już praktycznie wszystko. Przeszkodą ponad miarę okaże się nie tylko podupadające zdrowie, lecz także pożar kolegium zakonnego w Eegenhoben, w którym Maréchal traci ogromną większość swych notatek i materiałów. Dlatego też po powrocie do Louvain końcowe lata swego życia poświęca głównie pracy nad *Zeszytem 4*.<sup>26</sup>, choć jeszcze w październiku 1943 roku, skuszony propozycją Paula Gaultiera, podejmuje próbę przygotowania dla Biblioteki Filozofii Naukowej manuskryptu książki zatytułowanej *Mistycy chrześcijańscy*. Próbę nieudaną<sup>27</sup>. Ostatni, zredagowany w 1941 roku, artykuł Maréchala, za-

<sup>23</sup> J. Maréchal: *Préface*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. IX.

<sup>24</sup> Por. J. Maréchal: *La notion d'extase d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens*. „Nouvelle Revue Théologique” 1937, t. 64, s. 986–998.

<sup>25</sup> Por. J. Maréchal: *The psychology of mysticism. Its propter object and limitations*. „The Modern Schoolman” 1938, vol. 16, s. 3–8, 20–21.

<sup>26</sup> Por. A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*..., s. 13.

<sup>27</sup> Z pozostałej po Maréchalu korespondencji wynika, że w marcu 1941 roku zwrócił się do niego Paul Gaultier – dyrektor serii Biblioteka Filozofii Naukowej, z propozycją napisania książki, która pierwotnie nosić miała tytuł *Mistycyzm chrześcijański* i pomyślana była jako ujęcie psychologiczno-filozoficzne (por.: *List Paula Gaultiera do Josepha Maréchala, 10 marca 1943 roku*. In: *Correspondance avec Gaultier au sujet de la publication chez Flammarion de l'histoire de la mystique chrétienne*. KADOC, VII-80, boîte 17; *List Paula Gaultiera do Josepha Maréchala, 11 kwietnia 1943 roku*. In: *Correspondance avec Gaultier...*, boîte 17). Początkowo Maréchal wzbraniał się, tłumacząc się złym stanem zdrowia, utratą wszystkich materiałów i innymi jeszcze zobowiązaniami (praca nad *Zeszytem 4*), lecz ostatecznie po konsultacjach z prowincjałem jezuitów i przeciaganiu odpowiedzi do kwietnia 1943 roku zgodził się rozpocząć pracę nad książką, której tytuł, wedle zaproponowanej przez niego modyfikacji, brzmiałby *Mistycy chrześcijańscy* (por.: *List Josepha Maréchala do Paula Gaultiera, 23 marca 1943 roku*. [Brudnopis]. In: *Correspondance avec Gaultier...*, boîte 17; *List Josepha Maréchala do prowincjała jezuitów, 21 kwietnia 1943 roku*. In: *Correspondance avec Gaultier...*, boîte 17; *List Josepha Maréchala do Paula Gaultiera, 14 kwietnia 1943 roku*. [Brudnopis]. In: *Correspondance avec Gaultier...*, boîte 17). Trudno przy tym jednoznacznie określić, czy wyrażenie „en octobre prochain”, którego użył Maréchal w swym liście do Gaultiera z kwietnia 1943 roku, określający możliwy początek redagowania manuskryptu, oznacza dosłownie „w najbliższym październiku” (w sensie: w październiku tego roku), czy też: „w następnym październiku” (w październiku roku następnego) (por. *List Josepha Maréchala do Paula Gaultiera, 14 kwietnia 1943 roku*).

tytułowany *Vraie et fausse mystique* (Prawdziwa i fałszywa mistyka)<sup>28</sup>, zostaje opublikowany w 1945 roku, tuż po jego śmierci.

## Horyzont teologiczny

Chociaż Maréchalowskie badania nad mistyką, lokując się w dużej mierze poza obszarem filozoficznym, nie nabrały ostatecznie wykończonej formy teorii doświadczenia mistycznego i nie zdołały odsłonić w pełni całego spektrum swych związków z metafizyką podmiotu poznającego, to jednak ukazały także szeroki kontekst kwestii teologicznych, w pewnym sensie stymulujących naukowe poszukiwania Maréchala. Kwestie te dojrzały niejako w tle głównego nurtu jego analiz, wyznaczając dla nich swoisty horyzont i ujawniając się choćby przy okazji dyskusji nad możliwością katolickiej filozofii. Przede wszystkim jednak dały o sobie znać w obszarze studium mistyki. W jaki sposób? Głównie za sprawą osobowej koncepcji Absolutu. Trzeba bowiem pamiętać, że zaczynem, z którego wyrósł całokształt naukowych rozstrzygnięć Maréchala, był problem poczucia obecności. Jeżeli jednak w ramach swej metafizyki podmiotu poznającego zamierzał on potwierdzić, że poczucie realnego istnienia (poczucie obecności) konkretnego celu cząstkowego rodzi się w jego afirmacji w dynamicznym dążeniu intelektu do Absolutu, jako celu ostatecznego, to w swych badaniach nad mistyką zmierza jeszcze do czegoś więcej; próbuje mianowicie wykazać, w jaki sposób jest możliwe, aby w pewnych wyjątkowych sytuacjach pojawiło się także poczucie obecności samego celu ostatecznego owego dynamicznego dążenia, jako jego warunku przyczynującego, a zatem – koniecznego warunku możliwości, inicjującego niejako u podstaw dynamizm intelektualnego *appetitus*. Byłoby to więc poczucie wydarzające się u źródła tegoż dynamizmu, w ontycznym centrum ludzkiej podmiotowości, w którym dzięki analizie wzajemnej relacji intelektu i woli rozpoznał Maréchal swoje centrum duszy – inte-

[Brudnopis]..., boite 17). Koniec końców, gdy w grudniu 1946 roku, po śmierci Maréchala, Gaultier zwrócił się z pytaniem o losy manuskryptu do przełożonego lowańskiego kolegium zakonnego, otrzymał odpowiedź, że odnaleziony wśród pozostawionych zapisków tekst to jedynie dwadzieścia dwie strony, dotyczące pierwszych wieków chrześcijaństwa, w postaci nie nadającej się do druku (por.: *List Paula Gaultiera do przełożonego Kolegium Filozoficznego i Teologicznego Towarzystwa Jezusowego w Louvain*, 31 grudnia 1946 roku. In: *Correspondance avec Gaultier...*, boite 17; *List przełożonego Kolegium Filozoficznego i Teologicznego Towarzystwa Jezusowego w Louvain do Paula Gaultiera*, 7 stycznia 1946 roku. In: *Correspondance avec Gaultier...*, boite 17). W tej sytuacji projekt publikacji został zarzucony.

<sup>28</sup> Por. J. Maréchal: *Vraie et fausse mystique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1945, t. 67, s. 275–295.

lekt możliwościowy, ujmowany nie tylko w aspekcie formalnym i logicznym (jako władza poznawcza), lecz także w swym wymiarze ontycznym – jako „rzecz”. Z tego też względu, próbując określić, czym jest w istocie doświadczenie mistyczne, belgijski jezuita pisał: „Uzasadniliśmy w krótkim szkicu kilku stanów mistycznych, który poczyniliśmy, przyjęcie jako centrum perspektywy [badawczej – A.R.B.] kulminacyjnego punktu owych stanów, to znaczy *poczucia bezpośredniej obecności bytu transcendentnego*”<sup>29</sup>. Dookreślając jednak naturę owego poczucia, Maréchal staje na stanowisku, że jest to poczucie obecności Absolutu osobowego, ujawniające się najpełniej w misticie nadprzyrodzonej, w przeciwieństwie do doświadczeń mistycznych występujących w wierzeniach i systemach myślowych mistyki naturalnej oraz filozoficznej<sup>30</sup>. Możliwość takiego osobowego doświadczenia analizuje Maréchal także na płaszczyźnie ściśle filozoficznej (choć zupełnie na marginesie właściwego nurtu swych badań), przy okazji lektury tekstów egzystencjalistów, w tym zwłaszcza Gabriela Marcela<sup>31</sup>. Wkraczając jednak w obszar badań nad mistyką, belgijski jezuita ujawnia w pełni teologiczne konotacje osobowego rozumienia Absolutu, ukazując następnie, jak owa teologia, w przyjętych przezeń rozstrzygnięciach kwestii mistycznych, komponuje się również z pewnymi aspektami wcześniejszych ustaleń filozoficznych, nadając im ostateczne zwieńczenie.

Przede wszystkim więc precyzuje Maréchal samo teologiczne rozumienie osobowej natury Absolutu, powołując się przy tym na świadectwa mistyków. „Ze znaczącą jednomyślnością [...] – pisze – ci spośród kontemplatyków, których opisy sięgały aż do szczytów stanu mistycznego, sygnalizowali tam widzenie Najświętszej Trójcy i jej wewnętrznych działań [...], a nie tylko pojęciowe poznanie lub odpowiadające Trójcy symboliczne przedstawienie”<sup>32</sup>. „Sądzimy – dodaje Maréchal – że w przeciwieństwie do innych wizji, te, które opierają się *bezpośrednio* na wewnętrznie obecnym w duszy Trójjedynym Bogu, konstytuują nie przygodny epizod, lecz samą substancję najwyższego stopnia kontemplacji”<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> J. Maréchal: *Le sentiment de présence...*, s. 124.

<sup>30</sup> Por.: J. Maréchal: *Vraie et fausse mystique...*, s. 283–291; Idem: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne...*, s. 237–238.

<sup>31</sup> Wśród pozostałych po Maréchalu prywatnych zapisków znaleźć można również zbiór notatek poświęconych analizie filozofii prywatnej, w tym zwłaszcza filozofii Gabriela Marcela. Sporządzając notatki z tez francuskiego filozofa, Maréchal pisze o doświadczeniu, które nie przekracza subiektywności *ja* (por. J. Maréchal: *Le groupe actuel des philosophes „existentialistes”*, s. 4. KADOC, VII-80, boîte 18), jednak jako takie, „otwiera mnie na innego, który jest-ze-mną [*l'autre, qui est-avec-moi*] [...]”. Opisane doświadczenie nie jest percepcją rzeczy, ale osobowym doświadczeniem obecności” (ibidem, s. 6) – podkreśla Maréchal i dodaje: „[...] [jest – A.R.B.] to doświadczenie realnej obecności, istnienia (innego transcendentnego)”. Ibidem, s. 7.

<sup>32</sup> J. Maréchal: *Intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1937, s. 33.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 33, przypis 1.

Stwierdzenie to jest o tyle istotne, że ukazuje pewnego rodzaju teologiczne zwieńczenie, które w ramach badań nad mistyką nadaje Maréchal także krytyczno-metafizycznej części swego naukowego dzieła. W owym przeżywanym w centrum duszy widzeniu Trójcy Świętej dostrzega on wszak spełnienie ostatecznych aspiracji intelektualnego dążenia – posiadanie tego, do czego intelekt, jako władza, w poszukiwaniu swej intuicji nieustannie zmierza i co jest nieosiągalne dla jego naturalnego pożądania, lecz wypełnia się w najwyższych stanach mistycznych. To w nich swój punkt kulminacyjny osiągałoby najwyższe uszczęśliwienie intelektu, które konkretyzując się w intelektualnej intuicji, w najdonioślejszej swej postaci przyjmowałoby właśnie postać intelektualnego widzenia istoty Trójjedynego Boga; nie w sposób tak pełny, jak, zdaniem Maréchala, *visio beatifica*, będące udziałem zbawionych, lecz przelotnie i zaczątkowo u szczytu kontemplacji, gdzie dusza, trwając stale w miłosnym i ciemnym zjednoczeniu z Bogiem, mogłaby zostać porwana do krótkotrwałego, jasnego widzenia jego istoty<sup>34</sup>. Stając w ten sposób niejako na skraju śmierci – umierając, lecz za krótko, aby rzeczywiście umrzeć – w chwilowym przeblasku jasnego oglądu mogłaby dusza zakosztować tego, co stanie się jej udziałem po opuszczeniu ciała<sup>35</sup>. Maréchal nie kwestionuje przy tym, że u szczytu doświadczenia mistycznego następuje „całkowicie negatywne (*per remotionem*) ujęcie Boga w ciemnościach, ekstaza dionizjańskiej »teologii mistycznej«”<sup>36</sup>, a więc doświadczenie porównywalne z podstawowym stanem w „małżeństwie duchowym” według Jana od Krzyża (czyli w najwyższym mistycznym zjednoczeniu z Bogiem)<sup>37</sup>, „które prze-

<sup>34</sup> Por. J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas...*, s. 214–215.

<sup>35</sup> Byłaby to więc swoista, dokonująca się w zachwyceniu śmierć psychologiczna – przejściowe wprowadzenie duszy w sam moment jej śmiertelności, zbyt krótko jednak trwający, aby oprócz doświadczenia przelotnego oglądu ostatecznej rzeczywistości dać jednocześnie duszy uwolnienie od cielesności. Por. ibidem, s. 242–243.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 201.

<sup>37</sup> J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Jean de la Croix...*, s. 341–344, 358–359. Właściwe rozumienie mistycznych „ciemności” jest sprawą bardzo złożoną ze względu na wielość kontekstów, w których pojęcia tego używają przede wszystkim sami mistycy. Maréchal przyjmuje jednak pewną interpretację, która najlepiej, w jego przekonaniu, oddaje właściwą naturę najwyższych stanów mistycznych. W pierwszej, obszerniejszej wersji swego artykułu *Sur les cimes de l'oraison...* (jego wersja skrócona weszła później w skład drugiego tomu *Études...*) belgijski jezuita pisze, że żaden z dyskutujących nad tym problemem teologów „nie podniósłby [...] zasadniczych zastrzeżeń przeciw Świętego Bonawentury interpretacji ciemnej kontemplacji dionizjańskiej, którą umiejscawia on między pośrednim poznaniem Boga »in effectum proprio« a intuicją bezpośrednią »per deiformitatem gloriae«” (J. Maréchal: *Sur les cimes de l'oraison...*, s. 195). W konsekwencji Maréchal widzi w owym „ciemnym” doświadczeniu mistycznym rodzaj bezpośredniego poznania istoty Boga, które ma charakter „ciemny”, ponieważ jest dokonującym się w centrum duszy poznaniem pozakonceptualnym i choć stanowi bezpośrednią intuicję istoty Boga, to jednak nie w postaci widzenia, lecz w postaci poznawczego odczucia (por. ibidem, s. 193–194). Maréchal tłumaczy naturę owego bezpośredniego odczucia, odwołując się do koncepcji sub-



Rome 14, 1914.

Mon Révérend Père,

P. X.

Nous étions aussi très contents, que Notre affaire avec la "Razón y Fé" ait une solution pacifique et je pense satisfaisante. — Le Père Provincial Nous avait probablement déjà communiqué quelques observations, qui doivent servir comme directives pour le futur. — Sans la vraie confusion d'idées qui règne aujourd'hui dans les esprits par le manque d'une bonne formation philosophique et le surchargement avec des détails positifs que l'estomac intellectual ne digère pas comme il faut, on doit absolument garder de ne pas donner

Fot. 10. List Włodzimierza Ledóchowskiego do Josepha Maréchala z 9 kwietnia 1914 zamieszczony w „Razón y Fé”, 1914. KADOC, VII-80, boîte 15.

la moindre occasion à des  
malentendus. — En particulier la  
Compagnie alliée avec tant  
de volonté de bon côté, doit  
être plus prudente que jamais,  
quoique nous ne devons pas  
nous laisser intimider enfin  
par Notre Seigneur, qui  
nous aidera toujours.  
En union de M. M. A.

Notre dévouement — M.

M. Ledochowski.

Bonne Nuit !

roku, w kwestii sporu Maréchala z José Marią Iberem na łamach pisma „Razón y Fé”,

kracza tylko bezpośrednia manifestacja boskiej istoty – »visio Dei per essentiam« – w życiu przyszłym»<sup>38</sup>. Belgijski jezuita utrzymuje jednak, że najwyższe mistyczne ciemności mogą się na krótko rozjaśniać w zachwyceniach, w których owo intutywne widzenie Boga w istocie, staje się przelotnie udziałem duszy jeszcze w jej ziemskim życiu. »Widzenie Boga w istocie – stwierdza Maréchal – jest możliwe tu, na ziemi, tylko w stanie zachwycenia (»raptus«). Takie było bez żadnej wątpliwości ostateczne myślenie Doktora Anieskiego»<sup>39</sup>. Takiej też koncepcji mistycznego szczytu belgijski jezuita nie tylko zdecydowanie broni w teologicznych sporach, które toczy<sup>40</sup>, lecz także dowodzi jej zasadności, wykrywając ślady jasnego widzenia Boga w pismach chrześcijańskich mistyków – zwłaszcza w mistycznej doktrynie Jana od Krzyża i w pismach Ruusbroeca<sup>41</sup> – oraz szukając dla nich teoretycznych podstaw w tekstach Tomasza z Akwinu. Bez wątpienia, ujawnia również w ten sposób własne fascynacje, rodzące się na styku filozofii, mistyki i teologii – także wtedy, gdy chcąc wyjaśnić naturę owego jasnego widzenia istoty Trójcy Świętej, tłumaczy na podstawie tekstów Akwinaty, jak jest możliwe, aby Bóg stał się inteligibilną formą (*species*) dla ludzkiego intelektu. »Ponad »anielskim poznaniem« Boga [...] – pisze Maréchal – w filozofii Tomasza z Akwinu pozostaje miejsce jedynie dla intuicji »istoty boskiej«, dla »visio

stancjalnego „dotknięcia” i wyjaśniając, że to bezpośrednie poznanie pozostaje, według niego, „ciemne”, ponieważ nie jest w pełni wyraźne [*claire-confuse*], choć niesie z sobą głębokie mistyczne poznanie istoty Boga jako Trójjedynego (por. ibidem, s. 187, 193, 197–198, 200–201). W takim kształcie ten właśnie sposób stałego doświadczenia Boga byłby porównywalny z „małżeństwem duchowym” w doktrynie Jana od Krzyża i wyznaczałby podstawowy stan najwyższego zjednoczenia z Bogiem. Podstawowy – gdyż mógłby on zostać w pewnych szczególnych sytuacjach zachwyceni „rozjaśniony” przelotnym oglądem istoty Boga, kiedy to intuicyjne „dotykane” przechodziłoby chwilowo w intuicyjne „widzenie”. Z tej perspektywy „ciemne poznanie Boga – pisze Maréchal – [...] przedstawia niższy, nie w pełni uszczęśliwiający, jednak pozytywny stopień widzenia Boga” (ibidem, s. 193). Trzeba jednak pamiętać, że tak zarysowane rozumienie mistycznych ciemności nie jest rozumieniem jedynym. Maréchal zwraca uwagę na fakt, że pod pojęciem „ciemności” mistycy rozumieją również nadwznieśli niewyraźność istoty Boga oraz tajemny (pozakonceptualny) sposób jej poznania (por. ibidem, s. 200). Pojęcie to oznacza również proces oczyszczeń, którym poddawana jest dusza na drogach ciemnej wiary.

<sup>38</sup> J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas...*, s. 201.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 204.

<sup>40</sup> Chodzi tu między innymi o polemikę z José Marią Iberem, który na łamach pisma „Razón y Fe” zaatakował dokonane przez Agostina Gemellego włoskie tłumaczenie artykułu Maréchala *À propos du sentiment de présence...*, zarzucając belgijskiemu jezuitcie teologiczne błędy w rozumieniu najwyższych stanów mistycznych. Swą odpowiedź na zarzuty Ibero formułuje Maréchal zarówno w liście do redakcji „Razón y Fé” (por. *Extrait d'une lettre au R.P. Directeur de la revue „Razón y Fé”*, 1914. KADOC, VII-80, boîte 15), jak i w obszernym teksście, skierowanym bezpośrednio do swego oponenta. Por. *List Joseph Ma- réchala do José Marii Ibero, 2 lutego 1914 roku*. In: „Razón y Fé”, 1914..., boîte 15.

<sup>41</sup> Por.: J. Maréchal: *Intuition de Dieu dans la mystique chrétienne...*, s. 36–37; Idem: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Jean de la Croix...*, s. 235, 340–354.



Dei per essentiam« tego samego porządku, co widzenie uszczęśliwiające wybranych. I znów, w terminach filozofii tomistycznej, »visio Dei per essentiam« może być tylko aktem intelektualnym, w którym sama istota Boga udzielałaby się skończonemu intelektowi na sposób inteligibilnej formy – zarazem wewnętrznej zasady specyfikującej (*quo*) i przedmiotu (*quod*)<sup>42</sup> w takim sensie, że, jak precyzuje również Maréchal, »w widzeniu istoty boskiej ta byłaby zarazem *id quod* i *id quo cognoscitur*»<sup>43</sup>.

Oczywiście, nawet przelotne osiągnięcie tak rozumianego, uszczęśliwiającego i wieńczącego wszelką intelektualną dążność oglądu istoty Trójcy Świętej przekraczałoby, według belgijskiego jezuita, naturalne siły ludzkiego intelektu. Przekraczałoby je zarówno ze względu na wzniosłość tego widzenia, jak i z uwagi na fakt, że dokonywałoby się ono – jak już powiedziano – u samego źródła wszelkiej podmiotowej aktywności, w ontycznym centrum duszy, w którym nie tylko zbiegają się korzenie duchowych władz, lecz także inicjuje dynamizm intelektualnego *appetitus*. Widzenie to musiałoby więc zachodzić poza wszelką operatywnością intelektu i woli – niejako poniżej poziomu aktywności władz poznawczych (ich formalnego i dynamicznego *a priori*), poniżej abstrahującej i uniwersalizującej funkcji intelektu czynnego. Z tego też powodu, dla usprawiedliwienia samej możliwości wydarzania się tak wzniosłych stanów mistycznych, Maréchal wskazuje konieczność występowania w podmiotowej głębi pewnej szczególnej, potencjalnej otwartości na przyjęcie boskiej *species*. Odwołuje się w tym celu do klasycznego, teologicznego terminu *potentia oboedientialis*, podkreślając, że owa zdolność podmiotu do przyjęcia doskonałości przekraczającej jego naturę<sup>44</sup> pozwala intelektowi »zostać wyniesionym nie tylko »secundum naturam«, ale przez łaskę, w sposób pozaprzyrodzony, aż do wyższej receptywności»<sup>45</sup>; funduje zatem pozytywną możliwość nadprzyrodzoności<sup>46</sup>, realizującą się właśnie dzięki łasce. »Otóż – pyta Maréchal – czym jest nadprzyrodzona łaska? Jest to pomoc, nadprzyrodzony dar Boga, który charakteryzuje jego celowość – jest bezpośrednio i zasadniczo przyporządkowany nadprzyrodzonemu celowi człowieka, to znaczy »widzeniu uszczęśliwiającemu«, »intuicji Boga« w przyszłym życiu. Łaska [...] – dodaje belgijski jezuita – ustala realny ontologiczny stosunek między naszą aktywnością a nadprzyrodzonym celem»<sup>47</sup> i pozwala tym samym przekroczyć ludzkie-

<sup>42</sup> J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas...*, s. 195.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 233.

<sup>44</sup> Por. G. Dogiel: *Metafizyka*. Kraków 1992, s. 56.

<sup>45</sup> J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas...*, s. 221, przypis 1.

<sup>46</sup> Por. J. Javaux: *Entretiens notés sur fiches aussitôt rentré en chambre*. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.

<sup>47</sup> J. Maréchal: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne...*, s. 237.

mu intelektowi swą przyrodzoną niemożność. Ale, według Maréchala, jako nadprzyrodzony dar udzielony duszy, nie jest ona czymś „z Boga”, lecz jest sposobem, w jaki sam Trójjedyny Bóg komunikuje swą własną istotę ontycznej głębi człowieka: „Czego zatem, konkretnie, dokonuje nadprzyrodzona łaska? Nadaje ona – począwszy od tego życia, aż po życie wieczne – pewną rękojmię [...] tej życzliwej inicjatywie Boga, który chce się komunikować duszom świętym; [łaska – A.R.B.] jest, można tak powiedzieć, prawem, które Bóg daje im do siebie”<sup>48</sup> i na którego mocy dusza w swej głębi otrzymuje od Boga nie coś z Boga, lecz, jak podkreśla Jan od Krzyża, samego Boga<sup>49</sup>, aby następnie móc go posiadać i nim dysponować – dawać „Boga samemu Bogu w Bogu”<sup>50</sup>. Co więcej, ta łaskawa autokomunikacja, czy też – używając terminologii Karla Rahnera – samoudzielenie się Boga duszy<sup>51</sup>, choć w swym całokształcie odsłania się w mistycznym przeżyciu u szczytu kontemplacji, nie dokonuje się, według Maréchala, jedynie w stanach mistycznych; w sposób pozaprzeżyciowy realizuje się nieustannie, jako stała dyspozycja Boga względem człowieka. Jest to dyspozycja w pewien sposób konstytutywna dla ludzkiej natury, gdyż fundamentalny, wywodzący się z głębi intelektu możliwościowego, dynamiczny *appetitus*, mimo że, zdaniem Maréchala, w porządku naturalnym aktualizuje się w kierunku obiektywizacji przez przyjęcie *inteligibilnej species*, to jednak sam w sobie, źródłowo zainicjowany zostaje dzięki stwórczej autokomunikacji Boga i ona też nieustannie go podtrzymuje. Wynika z tego istotny wniosek. Mianowicie, umieszczając Maréchalowską koncepcję celowościowego dynamizmu intelektu w horyzoncie teologicznym, można uznać, że dynamizm ten jest wzbudzony przez Stwórcę ludzkiej natury<sup>52</sup>, zapoczątkowany aktywnością Boga<sup>53</sup>, który komunikuje się człowiekowi jako miłość, to znaczy – posiadając siebie w doskonałym, konstytuującym i podtrzymującym ludzkie istnienie darze samoudzielenia<sup>54</sup>. „W tym źródłowym darze – pisze Maréchal – na-

<sup>48</sup> Ibidem, s. 238.

<sup>49</sup> Por. Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości*. W: Idem: *Dzieła*. Tłum. B. Smyrak. Kraków 1995, s. 793, strofa 3, punkt 78.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> K. Rahner: *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1987, s. 102–109.

<sup>52</sup> Por. R. Mulard: *Désir naturel de connaitre et vision béatifique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1925, année 14, s. 12.

<sup>53</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 175.

<sup>54</sup> Człowiek więc, jak pisze Maréchal, otrzymuje w swej duszy „transcendentny, zewnętrzny dar, który ostatecznie nie jest niczym innym niż samym Bogiem komunikującym się swemu stworzeniu” (J. Maréchal: *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes*. In: Idem: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2..., 1938, s. 452). Znajduje się zatem „pod wpływem nadprzyrodzonej miłości, to znaczy pod poruszeniem Ducha Świętego” (ibidem, s. 469). Jest to „Miłość niestworzona – dodaje Maréchal – która pociąga za sobą nasze władze”. Ibidem.



turalnym uczestnictwie w »pierwszej Miłości«, każdy człowiek ma żywotny załazek mistyki»<sup>55</sup>. Dlatego też w dynamicznym *appetitus* intelektu możliwościowego widzi Maréchal skierowaną w stronę Stwórcy całobytową, przedświadomą odpowiedź stworzenia na jego miłość<sup>56</sup> i z tego również powodu w swych tekstach poświęconych mistyce pojęcie intelektualnego dążenia, pożądania (*appetitus*) lub naturalnego pragnienia zastępuje również pojęciem naturalnej, czy też wrodzonej, miłości (*amour inné*)<sup>57</sup>.

„To w funkcji swej miłości naturalnej – pisze zatem Léopold Malevez – intelekt odnosi do bytu [...] przedstawione przedmioty [...]. Lub też – dodaje – w sercu intelektu istnieje tylko miłość przedświadoma, miłość obiektywnego Absolutu”<sup>58</sup>. Jest ona, jak podkreśla z kolei Albert Milet, miłością intelektualną<sup>59</sup>, która w poszukiwaniu absolutnego zaspokojenia wychodzi ze swego podmiotowego źródła i przez zwrot ku rzeczywistości „poza” uruchamia cały proces poznawczy. Rozproszona między wielość celów cząstkowych nie znajduje tam jednak swego ostatecznego nasycenia. Aby je osiągnąć, musi zatem powrócić do jedności źródła, z którego wyszła, ale powrócić do niego już nie dynamizmem swej naturalnej konieczności, lecz aktem osobowej wolności – nie jako miłość naturalna, dążąca do poddania sobie chcianego dobra, lecz jako miłość bezinteresowna, dążąca do poddania siebie chcianemu dobru. O możliwości takiego przekształcenia miłości naturalnej pisze Maréchal w swym liście do Charles’a Lemaître’a, podkreślając, że chodzi w tym przekształceniu o przyjęcie postawy, którą można określić jako „czysta życzliwość lub sympatia, bezinteresowna miłość dobra”<sup>60</sup> – a zatem o postawę, w której miłość naturalna nie znika, lecz zostaje świadomie nasycona nową jakością. „Ta miłość – podkreśla Maréchal – nie ogranicza się [...] do prostego pragnienia posiadania. Samo posiadanie »rzeczy« to za mało jak na ostateczny cel bytu racjonalnego; także posiadanie »osoby«, ujętej intuitywnie, na sposób »rzeczy«, to za mało [...]. Potrzeba jedności osób jako osób, wzajemnego daru wolnych woli, przyjaźni”<sup>61</sup>. Do tej jedności, wyda-

<sup>55</sup> J. Maréchal: *Vraie et fausse mystique...*, s. 295.

<sup>56</sup> Por. ibidem.

<sup>57</sup> Ową wrodzoną miłość Maréchal identyfikuje zresztą jednoznacznie z naturalnym pragnieniem intelektu, pisząc w swym artykule *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*, że celowościowe dążenie intelektu „zachowuje właściwość pragnienia posiadania, nie może się zatem różnić od wrodzonej miłości, która orientuje intelekt w kierunku rzeczywistości w sobie”. J. Maréchal: *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1..., s. 96.

<sup>58</sup> L. Malevez: *Théologie dialectique. Théologie catholique et théologie naturelle*. „Recherches de Science religieuse” 1938, t. 28, s. 362.

<sup>59</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* ..., s. 263.

<sup>60</sup> List Josepha Maréchala do Charles’a Lemaître’a, 21 kwietnia 1942. [Wyciągi]. KADOC, VII-80, boîte 9.

<sup>61</sup> Ibidem.

rzającej się najpełniej u źródła miłosnego, celowościowego dynamizmu intelektu, może więc ludzka racjonalność zwrócić swą wolę świadomymi i wolnymi aktami jej miłującej bezinteresowności. Byłyby to akty bezinteresowne, gdyż zachowując swe apetytywne nastawienie, domagałyby się jednocześnie – jako akty miłości – takiego dyspozycyjnego względem nadprzyrodzonego celu posiadania przez podmiot samego siebie, które dla swej samorealizacji wymagałoby radykalnej samorezygnacji; byłyby więc nie tyle próbą pozyskania owego celu dla siebie, ile raczej drogą sukcesywnego pozyskiwania siebie dla owego celu. Taką właśnie drogę odnajduje Maréchal w powstałych za sprawą chrześcijańskich mistyków opisach kolejnych etapów mistycznego doświadczenia, widząc w niej proces upraszczającego wzbogacenia i stwierdzając: „Istnieją dwa rodzaje uproszczenia [...]: uproszczenie, które zubaża, i uproszczenie, które wzbogaca”<sup>62</sup>. I o ile to pierwsze belgijski jezuita przypisuje mistyce naturalnej<sup>63</sup>, o tyle to drugie wiąże z mistyką nadprzyrodzoną. Pokazuje więc, w jaki sposób reorientacja aktywności duchowych władz z ich nastawienia zewnętrznego w kierunku substancjalnego centrum duszy – reorientacja pogłębiająca się sukcesywnie na kolejnych etapach duchowego doświadczenia (począwszy od modlitwy ustnej, przez modlitwę wewnętrzną, moralne oczyszczenie i uporządkowanie, kryzysy wewnętrznego doświadczenia „nocy”, aż po rezygnację z siebie), wprowadza duszę w stan oczyszczającej i uwznioślającej kontemplacji<sup>64</sup>. To w tym właśnie stanie Bóg, udzielając się człowiekowi, pociąga go do coraz większej jedności z sobą w substancjalnym centrum, przeprowadzając stopniowo – zgodnie z klasyfikacją, którą podaje Maréchal – od kontemplacji zmysłowej, przez kontemplację wyobrażeniową, aż po intelektualną intuicję jego boskiej natury<sup>65</sup>. Zdaniem Maréchala, w jej najwyższym nateżeniu najpełniej odsłania się istota całego procesu upraszczającego wzbogacenia, w którym skutek swoistej autoaplikacji ideału wolności<sup>66</sup> poszczególne sfery ludzkiej osobowości są stopniowo oczyszczane, porządkowane i progresywnie unifikowane wokół coraz pełniej przeżywanej, nadprzyrodzonej

<sup>62</sup> J. Maréchal: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne...*, s. 199.

<sup>63</sup> Por. ibidem, s. 199–205.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 180–195.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 195–199.

<sup>66</sup> Chodzi o ignacjański ideał wewnętrznej wolności, który Maréchal jako jezuita doskonale znał i który bez wątpienia ukształtował jego myślenie, co widać także w ogólnej wymowie jego wspomnianego już tekstu, poświęconego metodzie zastosowania zmysłów w *Ćwiczeniach duchownych* Ignacego Loyoli. W tychże właśnie *Ćwiczeniach...* ignacjański ideał wolności przedstawia się w następujący sposób: „Trzeba nam stać się ludźmi obojętnymi, nie robiącymi różnicy w stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych, w tym wszystkim, co podlega wolności naszej wolnej woli, a nie jest jej zakazane lub nakazane, tak byśmy z naszej strony nie pragnęli więcej zdrowia niż choroby [...] i podobnie we wszystkich innych rzeczach”. I. Loyola: *Ćwiczenia duchowne*. Tłum. M. Bednarz. Kraków 1994, s. 19.

obecności Boga<sup>67</sup>. Istota tego procesu jawiłaby się więc, w przekonaniu Maréchala, jako „synteza empirycznej negatywności z transcendentną pozytywnością”<sup>68</sup>; synteza, gdyż intelektualny ogład Boga u kresu tegoż procesu zachodziłby tylko jako korelacja podmiotowej immanencji, uwolnionej (na skutek opróżnienia zmysłowych oraz duchowych władz) od wszelkich empirycznych przywiązań, z odsłaniającą się w niej dzięki temu boską *species*. Taka interpretacja miałaby jednak u swych podstaw założenie, że intelekt możliwościowy nie tyle pozyskuje ową *species* w intelektualnej intuicji, ile stale ją ma, jako skrycie i stwórczo udzielającą się jego ontycznej głębi. Realna obecność tejże *species* odsłaniałaby się intelektualnej percepcji, w miarę jak percepcja ta, utrzymując się na drodze ciemnej wiary (czyli świadomej i pewnej samoorientacji intelektu na cel jawiący się w sposób nieoczywisty)<sup>69</sup>, uwalniałaby się od przywiązania do niższej sfery wyobrażeniowej, skąd pozyskuje przygodne *species*, i w swym całościowym nastawieniu przeorientowywała *ad intra*. Rozumienie to o tyle zgadzałoby się z doktryną Tomasza z Akwinu, o ile fakt, że intelekt możliwościowy nie może być, wedle Akwinaty, w tym samym czasie aktualizowany wieloma *species* (może poznawać wiele tylko na sposób jednej abstrakcyjnej formy)<sup>70</sup>, dopuszczałby jednocześnie, aby niewykorzystywane aktualnie *species* trwały w skrytości intelektu możliwościowego jako nabyte przezeń sprawności<sup>71</sup>. Wtedy jednak u kresu mistycznej drogi nieoczywista źródłowo obecność boskiej *species* udostępniałaby się intelektowi również jako fundamentalna sprawność jego poznania i działania. Gdyby bowiem w owym najwyższym stanie zjednoczenia mistycznego – pełnej integracji wszystkich władz w substancjalnym centrum – intelekt możliwościowy uwolnił się od wszelkiej przygodnej treści

<sup>67</sup> Por. F. Liverziani: *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*. Roma 1974, s. 138.

<sup>68</sup> J. Maréchal: *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne...*, s. 226.

<sup>69</sup> Tak w skrócie można by określić rolę, jaką Maréchal przypisuje wierze w procesie doświadczenia mistycznego. Najistotniejsze jest jednak to, że wiara w takim rozumieniu nie pełni przede wszystkim, w przekonaniu belgijskiego jezuita, funkcji zasłaniającej boską Obecność, lub też w takim tylko stopniu zasłania ją przed niewydoskonalonym jeszcze intelektem, w jakim rozjaśnia ją w nim, gdy ten podąża drogą nałożonych przez wiarę ciemności. Owe ciemności oznaczają więc w tym wypadku proces oczyszczeń, którym poddawany jest intelekt, łgnąc do proponowanego przez wiarę nieoczywistego przedmiotu i uwalniając się dla niego od przywiązania do wszystkich przygodnych oczywistości. Im więc głębiej brnie intelekt w ciemności wiary, tym bardziej rozjaśnia się w nim poczucie owej Obecności, której poszukuje. Maréchal z upodobaniem przywołuje ten aspekt wiary „bardzo świetlistej” (J. Maréchal: *Le sommet de la contemplation, d'après saint Jean de la Croix...*, s. 342, 345), głównie przy okazji swych analiz mistyki Jana od Krzyża.

<sup>70</sup> Por. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 7. Londyn 1980, s. 22–23, część 1, kwestia 85, artykuł 4.

<sup>71</sup> Por. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 6. Londyn 1980, s. 196–197, część 1, kwestia 84, artykuł 7.

poznawczej i nasycił wyłącznie intuicją boskiej istoty, w niej również odnalazłby ostatecznie jedyną podstawę wszystkich osobowych aktów ludzkiej podmiotowości<sup>72</sup>.

W rezultacie, u szczytu doświadczenia mistycznego dusza, jak pisze Maréchal, dochodzi „do posiadania samej siebie [...]”. Zatem, posiadając samą siebie w Bogu, posiada wirtualnie stworzony świat; przestaje być jego niewolnikiem. Dominuje nad nim duchowo, kontemplując go z wysokości stwórczej Mądrości i miłując za pośrednictwem stwórczej Miłości. Postrzega prawdziwe piękno rzeczy, które jawią się jej przemienione – godne odtąd złożenia w darze [...] nieskończonemu Pięknu”<sup>73</sup>. Poznaje więc odtąd dusza nie tyle Boga przez rzeczy tego świata, ile rzeczy tego świata przez Boga. Jest to tak zwany stan teopatyczny, w którym, według Maréchala, może człowiek nie tylko dogłębnie poznawać, lecz także niezwykle efektywnie działać. „To wewnętrzne wchłonięcie w boskość – podkreśla belgijski jezuita – może być w pewnych momentach pchnięte aż do całkowitej ekstazy, kiedy to ustaje nie tylko gra zmysłów i wyobraźni, lecz także świadomość siebie. Ale na najwyższym szczycie (stan teopatyczny, »małżeństwo duchowe«) ekstazy są rzadsze lub całkowicie zanikają. Zjednoczenie mistyczne staje się permanentne, nie ogranicza więcej wolnego działania władz [przyjmując postać »ciemnego« zjednoczenia mistycznego, które może jednak być nawiedzane »jasnymi« widzeniami Boga w zachwyceniach – A.R.B.]; często nawet przydaje ono aktywności zewnętrznej kontemplatyka nową moc”<sup>74</sup>. „Rozumiemy [teraz – A.R.B.] lepiej – dodaje Maréchal – że katolicki mistyk nie jest tylko, w stosunku do innych wiernych, kimś oddzielnym, wymykającym się w stronę niewyraźnej transcendencji; że mistyczne wstępowanie, bardziej niż na sposób »odrywania«, dokonuje się przez »integrację«; że nie musi ono wykluczać żadnej specyficznej cechy wspólnego życia chrześcijańskiego; krótko mówiąc, że doskonały mistyk będzie w tym również doskonałym chrześcijaninem”<sup>75</sup>. Taki też ideał głosi Maréchal jako swego rodzaju teologiczne uwieńczenie całej koncepcji dynamicznej celowości intelektu. Okazuje się zatem, że intelektualne dążenie do uszczęśliwiającej intuicji ostatecznego celu, które na poziomie metafizyki podmiotu poznającego odkrywa Maréchal jako niemożliwe do zaspokojenia naturalnymi siłami (choć organizujące cały proces poznawczy) i które spełnia

<sup>72</sup> „W najwyższej fazie [zjednoczenia – A.R.B.] – pisze Maréchal – którą teologowie nazywają »zjednoczeniem przekształcającym« lub »małżeństwem duchowym« (a niektórzy psychologowie – »stanem teopatycznym«), jedność kontemplacji i działania staje się całkowita i permanentna. Aktywność człowieka ma odtąd centrum promieniowania w Bogu; boski dar nawiedza i przeobraża całą duszę”. J. Maréchal: *Vraie et fausse mystique...*, s. 290.

<sup>73</sup> J. Maréchal: *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes...*, s. 459.

<sup>74</sup> J. Maréchal: *Les tournants principaux dans l'histoire de la mystique catholique...*, s. 16.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 15.

się w mistycznej intuicji boskiej istoty, w świetle interpretacji teologicznej okazuje się dążeniem do uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej. Co więcej, gdy zostaje ono choćby częściowo zaspokojone w najwyższych stanach mistycznych, owocuje doskonałą harmonią głębokiego życia kontemplacyjnego i aktywnego – harmonią duchowego doświadczenia, intelektualnego namysłu i praktycznego zaangażowania w świat. Innymi słowy, owocuje ewangelicznym ideałem życia chrześcijańskiego. Poszukiwanie tego ideału zdaje się ostatecznie ożywiać także – niejako od wewnątrz – całą, a nie tylko naukową działalność Maréchala. Sprawia ono, że w pełni odsłania się sens, jaki belgijski jezuita nadał słowom, które przywołane we *Wstępie* do niniejszej pracy jako kontrowersyjna teza przewodnia jego działalności naukowej, w *Zakończeniu* zdają się przyjmować postać centralnego motta jego życia: „Istnienie Boga jest oczywiste. Trudność polega na ujęciu tej oczywistości w formułę”<sup>76</sup>.

## Mistrz bez uczniów?

Joseph Maréchal umiera 11 grudnia 1943 roku w domu zakonnym jezuickiego kolegium w Louvain – tego samego, w którym jako nowicjusz zaczynał swą intelektualną formację i w którym później przez lata wykładał. Umiera „dyskretnie i cicho – wspomina André Hayen – tak, jak biegło całe jego życie”<sup>77</sup>. „Choroba, która go zabrała, trwała zaledwie dwa lub trzy dni. Ów koniec był taki, jakiego z pewnością życzyłby sobie, w swej trosce o to, aby nikomu nie przeszkadzać. Ci, którzy go znali, będą go z pewnością żywo żałować, jednak przede wszystkim – podkreśla August Grégoire – zachowają jako cenne umocnienie wspomnienie przykładów pracy, wyrzeczenia i miłości, które im dał”<sup>78</sup>. I rzeczywiście, to niezwykle ciepłe wspomnienie mistrza staje się udziałem nie tylko Grégoire’a. „Rozmowa z Maréchałem – pisze Hayen – ujawniała niezwykle żywy umysł, wnikliwą łagodność, starającą się was zrozumieć, dzielić wasze radości i troski, spokojną i pogodną skromność, naznaczoną nieopanowaną nieśmiałością”<sup>79</sup>. Owa nieśmiałość nie zamykała jednak belgijskiego jezuitę w odosobnieniu skrytej pracy naukowej. „Bóg jeden zna liczbę tych – zaznacza Grégoire – którzy zwracali się do niego, aby

<sup>76</sup> J. Javaux: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du p. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1980, t. 102, s. 385.

<sup>77</sup> A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 14.

<sup>78</sup> A. Grégoire: *In memoriam. Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. „Nouvelle Revue Théologique” 1945, t. 67, s. 95 (703).

<sup>79</sup> A. Hayen: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)...*, s. 14.



otrzymać wskazówkę, radę, prowadzenie. Wszyscy zostali przyjęci – nie powiem, że z otwartymi rękami (Ojciec był naturalnie nieśmiały i zdystansowany) – ale z życzliwością, którą się wyczuwało [...]. Zwracano się do niego nie tylko jako do filozofa; studia, a zwłaszcza jego prawy sąd, jego psychologiczna finezja czyniły z niego niezrównanego kierownika sumień. Zwracano się do niego chętnie w przypadkach trudnych i delikatnych [...]; jego korespondencja była ogromna – żaden adresowany doń list nie pozostał bez odpowiedzi [...]. Ojciec Maréchal był rzeczywiście cały dla wszystkich”<sup>80</sup>. Mimo to nie pozostawił po sobie wychowanków, których można by uznać za jego wyłącznych uczniów. Wspomina zresztą o tym sam Maréchal w swym liście do Alberta Mileta, odpowiadając tym samym na pytanie o osoby, które utożsamiają się w całości z jego filozoficznym dziełem. „Uczniowie? Dziwi mnie Ksiądz; nie mam ich, nikogo w pełni nie uformowawszy”<sup>81</sup>. Jest to oczywiście mocno zawężony punkt widzenia. Z jednej bowiem strony rację ma Maréchal, pokazując, że tych, których zazwyczaj zalicza się do grona jego bezpośrednich uczniów, formował tylko przez pewien czas, w ramach prowadzonych wykładów, i wpływ na rozwój ich poglądów filozoficznych jest znacznie bardziej zróżnicowany<sup>82</sup>. Z drugiej jednak strony, jak słusznie zauważa Milet, mianem uczniów można określić także tych, którzy – choć nie w pełni przez Maréchala ukształtowani, silnie inspirowali się jego filozofią i czerpali z niej impuls do własnych rozstrzygnięć<sup>83</sup>. „Szanowny Ojcie – stwierdza Milet w swym liście z początku 1943 roku – [...] dobrze Ojciec wie, że zaczyna Ojciec tworzyć szkołę. Ojcowie: Brisbois, Dhanis, Grégoire, Hayen, Ortégat, Taymans d'Eypernon, Thielemans, z pewnością są zainspirowani Ojca myśleniem, a ojcowie de Moré-Pontgibaud i Marc czy filozofowie o dużej reputacji, jak Rabeau lub Forest, zaczerpnęli od Ojca niejedną ideę”<sup>84</sup>. I rzeczywiście, choć swą diagnozę formułuje Milet jeszcze za życia Maréchala – nie znając więc, w szerszej perspektywie, dalszych losów zainicjowanego przez niego filozoficznego dzieła, to jednak trafnie przewiduje jego następstwa. Maréchal, jak pisze Kazimierz Wol-sza, „rychło znalazł swych zwolenników i kontynuatorów, przede wszystkim w środowisku francuskim (L. Malevez, A. Grégoire, J. Defever, G. Isaye, J. Javaux, È. Dirven) i w niemieckim (J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth, O. Muck). W historii filozofii najnowszej środowi-

<sup>80</sup> A. Grégoire: *In memoriam...*, s. 94 (702).

<sup>81</sup> *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 24 stycznia 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)*. KADOC, VII-80, boîte 19.

<sup>82</sup> Por. *List Josepha Maréchala do Alberta Mileta, 4 listopada 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)...*, boîte 19.

<sup>83</sup> Por. *List Alberta Mileta do Josepha Maréchala, 29 stycznia 1943 roku*. In: *Abbé Milet (1943–1946)...*, boîte 19.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

ska te zwykło się określać mianem francuskojęzycznej oraz niemieckojęzycznej Szkoły Maréchala<sup>85</sup>. Oba środowiska wykształcały się zresztą stosunkowo szybko, mimo że spośród ich przedstawicieli tylko niewielka część filozofów zaliczanych do szkoły francuskojęzycznej miała dłuższy, bezpośredni kontakt z samym Maréchem. Obserwując tę sytuację ze swej perspektywy, Milet zauważa, że poza gronem naturalnie poddanych wpływom mistrza, belgijskich i francuskich współbraci filozoficzna koncepcja Maréchala już w latach trzydziestych dwudziestego wieku jest żywo dyskutowana w Niemczech<sup>86</sup>. Znaczny wpływ na taki stan rzeczy miały prace Bernarda Jansena oraz Ericha Przywary, którzy znali *Punkt wyjścia metafizyki* i zainicjowali ważne debaty, w których efekcie tacy myśliciele, jak Karl Eschweiler, Bernhard Rosenmöller i Gottlieb Söhngen, zajęli stanowiska zbliżone do koncepcji Maréchala<sup>87</sup>. Nie można jednak pominąć również faktu, że jeszcze w latach dwudziestych, tuż po wydaniu piątego zeszytu *Punktu wyjścia metafizyki*, w bardzo osobisty kontakt z dziełem Maréchala wchodzi także Johannes B. Lotz oraz Karl Rahner<sup>88</sup>, a więc dwaj myśliciele, którzy – obok pozostałych, wspomnianych wcześniej przedstawicieli szkoły niemieckojęzycznej – postrzegani są jako jej filary. Belgijski jezuita, jak zaznacza Kazimierz Wolsza, „oddziałał na nich wyłącznie poprzez publikacje. Wymienieni autorzy chętnie przyznawali się jednak do dziedzictwa Maréchala; wszak uważali go za filozofa, dzięki któremu została przełamana nieufność filozofii neoscholastycznej w stosunku do myśli nowożytnej i współczesnej. Szerokie otwarcie niemieckich metafizyków, kształcących się przecież w kolegiach o profilu neoscholastycznym, na filozofię nowożytną i współczesną, zwłaszcza na myśl Heideggera i hermeneutykę, było możliwe dzięki tej gruntownej zmianie nastawienia w stosunku do nowszej filozofii, jakiej dokonał Maréchal”<sup>89</sup>.

Ten niewątpliwý owoc filozoficznego promieniowania dzieła belgijskiego jezuity – być może najistotniejszy – nie jest jednak owocem jedy-nym. Oprócz bowiem swoistej zmiany filozoficznego nastawienia, owocu-jącej powstaniem francusko- i niemieckojęzycznej szkoły Maréchala, autor *Punktu wyjścia metafizyki* wywarł także znaczny wpływ na poglądy, niezwiązanych wprost z tymi środowiskami, wielkich postaci Kościoła katolickiego, których głos wybrzmiał silnie w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Chodzi tu zwłaszcza o Henriego de Lubaca (jezuickiego

<sup>85</sup> K. Wolsza: *Hermeneutyka w niemieckojęzycznej szkole Maréchala*. W: *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*. Red. H.T. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz. Kraków 2006, s. 88.

<sup>86</sup> Por. A. Milet: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J. ...*, s. 273–274.

<sup>87</sup> Por. ibidem.

<sup>88</sup> Por.: J.B. Lotz: *Bóg we współczesnym świecie*. Kraków 1992, s. 29; D. Kowalczyk: *Karl Rahner*. Kraków 2001, s. 17.

<sup>89</sup> K. Wolsza: *Hermeneutyka w niemieckojęzycznej szkole Maréchala...*, s. 90.

A. M. D. G.

1893.

Sacré-Cœur de Jésus,

En cette fête bénie de l'Immaculée-Conception de la B. Vierge, la 1<sup>re</sup> Hostie dans la poitrine, je viens vous présenter, par les mains de notre Célèste Mère, mon humble offrande, c.à.d. l'holocauste de toutes mes pensées, actions, désirs, aspirations.

Je veux, Seigneur Jésus, me conformer, en tout et toujours, à votre 1<sup>re</sup> volonté. Si les sacrifices que vous me demandez sont pénibles, tant mieux. Avec le secours de votre grâce, je les accomplirai tous, fut-ce même le sacrifice de ma vie. Mais que dis-je, Seigneur? Mourir pour vous n'est pas un sacrifice; c'est une inestimable faveur. Vous le savez, mon doux Jésus, je ne désire rien tant que d'être martyr pour la gloire de votre Nom.

Mais qu'il est bien plus difficile de laisser, pour votre amour, certains avantages dont l'abandon paraît assez peu de chose. C'est ainsi, Seigneur, que l'épreuve que vous me faites subir en ce moment, me paraît bien pénible. Pendant 6 ans, vous m'avez accordé le plus grand succès dans mes études;

Fot. 11. Fragment modlitwy do Najświętszego Serca Jezusa zapisanej przez Josepha et religieuse du P. Maréchal. KADOC, VII-80, boîte 17.



vous me le retirez : que votre volonté se fasse. Vous me demandez la médaille dont j'es comptais déjà les honneurs : la voilà, Seigneur ! Je vous la donne de grand cœur. Je ne veux plus avoir d'autre volonté que la vôtre.

Seigneur Jésus, dès mon plus jeune âge, vous avez mis dans mon cœur un attrait invincible vers la Compagnie qui porte votre nom. Vous m'avez fait connaître clairement que je dois être fils de St Ignace. D'autre part, vous me suscitez depuis trois ans un obstacle à l'accomplissement de cette vocation ; vous m'avez envoyé des maux de tête qui m'inquiètent beaucoup, peut-être trop. N'êtes-vous pas l'auteur du but aussi bien que de l'obstacle ? --- Pour moi, je n'y comprends rien : aussi, je mets tout entre les mains de votre Providence. Je ne veux et ne voudrai jamais que ce que vous voulez. Ainsi, Seigneur, daignez seulement me faire connaître

filozofa, teologa, inicjatora i współtwórcę tak zwanej nowej teologii, a zarazem konsultora komisji przygotowującej Sobór)<sup>90</sup> oraz o Edwarda Schillebeeckx'a (dominikanina, profesora teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Lowańskim i doradcę biskupów uczestniczących w Soborze), który w ramach projektu nowej teologii próbował ponownie podjąć poruszone i nierozwiązane przez modernizm problemy teologiczne<sup>91</sup>. Obaj myśliciele, przyjmując względem Maréchala stanowisko nierzadko polemiczne, odnajdywali w jego dorobku cenny impuls do rozwoju własnych projektów teologicznych. De Lubac, jak podkreśla studiujący jego korespondencję Georges Chantraine, zakupił Maréchalowski *Zeszyt 1.*, będąc przejazdem w Paryżu, i natychmiast „przeczytał go z radością w pociągu, którym zmierzał do Jersey”<sup>92</sup>. Z uwagą też, wręcz – jak zaznacza Chantraine – z pasją śledził wydania kolejnych zeszytów, niepokojąc się perturbacjami powodowanymi przez zabiegi cenzorskie<sup>93</sup>. Ta przychylność dla dzieła Maréchala i niewątpliwa inspiracja pewnymi jego aspektami nie przeszkodziły De Lubacowi oceniać go także krytycznie, a nawet zarzucać autorowi *Punktu wyjścia metafizyki*, że jest „prawie zahipnotyzowany troską o pochłonięcie Kanta oraz o odrzucenie agnostycyzmu i [...] z tego powodu nieco zbyt szybko akceptuje za wąską i sztuczną bazę prawie całej filo[zofii] nowożytną”<sup>94</sup>. Podobnie wygląda również stosunek Schillebeeckx'a do Maréchala. To właśnie on, jak pisze Franco G. Brambilla, wyraźnie „przypisuje Maréchalowi zasługę przemyślenia problemu poznania u jego korzeni i dzięki temu – niemałego wpływu na teologię katolicką. Jednakże – dodaje Brambilla – dominikański teolog utrzymuje, że jest konieczne większe doprecyzowanie niekonceptualnego aspektu (momentu) poznania”<sup>95</sup>, a przyjęte przezeń rozwiązanie różni się w pewnych aspektach od stanowiska belgijskiego jezuitę. Nie zmienia to jednak faktu, że zarówno dla Schillebeeckx'a, jak i dla de Lubaca filozofia Maréchala stała się cenną inspiracją, stymulującą ich projekty odnowy Kościoła, które ostatecznie tak silnie wkomponowały się w idee Soboru Watykańskiego II, choć niejednokrotnie prowadziły również do poważnych napięć, a nawet konfliktów doktrynalnych. Takimi i innymi drogami wpływała więc filozofia Maréchala nie tylko na kształt filozofii uprawianej przez katolickich myślicieli, lecz w pewnym stopniu także na prze-

<sup>90</sup> Por. Z.J. Zdybicka: *Lubac Henri de*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. [Zesp. Red.]. T. 6. Lublin 2005, s. 529–530.

<sup>91</sup> Por. F.G. Brambilla: *L'aspect non conceptuel de la connaissance de Dieu. Une confrontation emblématique: Schillebeeckx et Maréchal*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 469–472.

<sup>92</sup> G. Chantraine: *Les „Cahiers” de Maréchal découverts par de Lubac, Fessard, Hamel et de Montcheuil (1923–1926)*. In: *Au point de départ...*, s. 298.

<sup>93</sup> Por. ibidem, s. 298–302.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 303.

<sup>95</sup> F.G. Brambilla: *L'aspect non conceptuel de la connaissance de Dieu...*, s. 475.



obrażenia zachodzące w obrębie całego Kościoła. Wpływ ten w dużej mierze pozostaje wciąż jeszcze nieodkryty i domaga się dalszych, interdyscyplinarnych badań – tak jak interdyscyplinarne i wielowymiarowe było dzieło samego belgijskiego jezuitę. W takim jednak kształcie, w jakim jawi się ono już dziś – poza wszystkimi swymi mocnymi i słabymi punktami, a także poza całym swym naukowym, filozoficznym oraz teologicznym wymiarem – odsłania z pewnością także coś z intymnego, wewnętrznego nastawienia samego Maréchala. Nastawienia, które – jak pokazują jego najwcześniejsze, ocalone później z pożaru w Eegenhoven zapiski – na dwa lata przed wstąpieniem do jezuickiego nowicjatu, w wieku piętnastu lat i w atmosferze pierwszych doświadczeń nawiedzającej go już wówczas choroby, sformułował jako wewnętrzny, organizujący jego dalsze życie imperatyw: „Chcę, Panie [...], uzgodnić się we wszystkim i zawsze z Twoją świętą wolą. Jeśli poświęcenia, których ode mnie żadasz, są trudne – tym lepiej. Z pomocą Twojej łaski wypełnię je wszystkie, nawet jeśli jest to ofiara z mojego życia”<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> J. Maréchal: *Sacré-Coeur de Jésus*. In: *Vie spirituelle et religieuse du P. Maréchal*. KADOC, VII-80, boîte 17.



# Bibliografia

## Bibliografia podmiotowa

- A. Dempf. Das Unendliche in der mittelalterlichen Metaphysik und in der kantischen Dialektik.* „Nouvelle Revue Théologique” 1928, t. 55, s. 553.
- Analyse critique de l'ouvrage de James H. Leuba: „Psychologie du mysticisme religieux”.* „Revue d'Ascétique et de Mystique” 1926, t. 7, s. 74–91.
- An outline of psychology, by W. McDougall.* „Revue des Questions Scientifiques” 1924, t. 86, s. 539–542.
- Apes and men. Hunters and artists, by H. Peake and H.J. Fleure.* „Revue des Questions Scientifiques” 1927, t. 92, s. 450–453.
- À propos du „Point de départ de la métaphysique”.* „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1938, nr 41, s. 263–261.
- À propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques.* T. 1. Paris–Bruges 1924, s. 65–168.
- Aristote, par le R.P. M.-D. Roland-Gosselin O.P.* „Revue des Questions Scientifiques” 1928, t. 13, s. 500–501.
- Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?.* In: *Mélanges Joseph Maréchal.* T. 1: *Oeuvres.* [B.red.]. Paris 1950, s. 103–180.
- Autour de la génération spontanée de la vie. Le radium et la vie.* „Revue des Questions Scientifiques” 1906, t. 59, s. 321–333.
- C. Butler, „Western mysticism”, 1922.* „Revue de Philosophie” 1923, t. 23, s. 430–432.
- C. Butler, „Western mysticism”, 1927.* „Revue des Questions Scientifiques” 1927, t. 91, s. 450–452.
- C.D. Sherborn: „Index animalium” (Cambridge 1902).* „Revue des Questions Scientifiques” 1903, t. 53, s. 646.
- Conflits de faits et conflits de tendances.* „Revue des Questions Scientifiques” 1906, t. 59, s. 442–461.
- Considerations sur l'être vivant, par Charles Janet.* „Revue des Questions Scientifiques” 1921, t. 80, s. 547–548.
- Contre Freud. Critique de toute psychologie de l'inconscient, par Jean Bodin.* „Revue des Questions Scientifiques” 1927, t. 92, s. 467.
- De naturali perfectae beatitudinis desiderio.* In: *Mélanges Joseph Maréchal.* T. 1: *Oeuvres.* [B.red.]. Paris 1950, s. 323–337.

- Dwie drogi krytyki*. Tłum. A. Bańka. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 26. Katowice 2008, s. 59–80.
- Esquisse d'une psychologie deductive [1920, revue en 1928]*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 304–322.
- État présent du transformisme, par Jean Rostand*. „Revue des Questions Scientifiques” 1932, t. 101, s. 149–151.
- F. Le Dantec: „Les influences astrales” (Paris 1905)*. „Revue des Questions Scientifiques” 1905, t. 58, s. 338–341.
- Introducción a la psicología experimental, par le R.P. P.M. Barbado*. „Revue des Questions Scientifiques” 1929, t. 96, s. 313–315.
- Introduction à la psychanalyse, par le dr Sigmund Freud*. „Revue des Questions Scientifiques” 1922, t. 81, s. 476–480.
- Intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*. In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 19–38.
- J. Baruzi, „Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique”, 1924*. „Revue des Questions Scientifiques” 1925, t. 88, s. 259–300.
- J. Baruzi, „Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique”, 1931*. „Nouvelle Revue Théologique” 1934, t. 59, s. 1090–1091.
- Jugement „scolastique” concernant la racine de l'agnosticisme kantien (Romiley, 1914)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 273–287.
- Jules Pacheu, „L'expérience mystique et l'activité subconsciente” (Paris, 1911)*. „Revue des Questions Scientifiques” 1911, t. 70, s. 659–661.
- La notion d'extase d'après l'enseignement traditionnel des mystiques et des théologiens*. „Nouvelle Revue Théologique” 1937, t. 64, s. 986–998.
- La notion psychologique de subconscience*. „Revue des Questions Scientifiques” 1920, t. 77, s. 302–332.
- La psychanalyse, par le dr Ch. Blondel*. „Revue des Questions Scientifiques” 1924, t. 85, s. 537–538.
- L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1939, nr 42, s. 341–384.
- La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, par M. Domenico Lanna*. „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 74, s. 631–634.
- La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin*. „Nouvelle Revue Théologique” 1930, t. 57, s. 189–109, 191–214.
- Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 75–101.
- Le falsificazioni di Ernesto Haeskel, par les docteurs A. Brass et A. Gemelli*. „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 73, s. 661–662.
- Le point de départ de la métaphysique*. Cahier 1: *De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La critique ancienne de la connaissance*. Paris–Bruges 1922.

- Le point de départ de la métaphysique. Cahier 1: De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La critique ancienne de la connaissance.* Paris–Bruxelles 1944.
- Le point de départ de la métaphysique. Cahier 2: Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant.* Paris–Bruxelles 1944.
- Le point de départ de la métaphysique. Cahier 3: La critique de Kant.* Paris–Bruxelles 1944.
- Le point de départ de la métaphysique. Cahier 4: Le système idéaliste chez Kant et les postkantians.* Paris–Bruxelles 1947.
- Le point de départ de la métaphysique. Cahier 5: Le thomisme devant la philosophie critique.* Louvain–Paris 1926.
- Le point de départ de la métaphysique. Cahier 5: Le thomisme devant la philosophie critique.* Paris 1949.
- Le point de départ de la métaphysique. (Première rédaction. Louvain 1917).* [Fragment niepublikowanego tekstu]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 288–298.
- Le premier développement de l'ovocyte 1 chez les Rajides.* „La Cellule” 1909, t. 26, s. 5–24.
- „*Le problème de Dieu*”, d'après M. Édouard Le Roy. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 207–259.
- Le problème de l'évolution, par Adolf Spaldak.* „Revue des Questions Scientifiques” 1920, t. 78, s. 492–493.
- Le sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. 65–168.
- Le „seul à seul” avec Dieu dans l'extase, d'après Plotin.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 51–87.
- Les illusions évolutionnistes, par A. Lalande.* „Revue des Questions Scientifiques” 1931, t. 99, s. 525–527.
- Les lignes essentielles du Freudisme.* „Nouvelle Revue Théologique” 1925, t. 52, s. 537–551, 577–605.
- Les lignes essentielles du Freudisme.* „Nouvelle Revue Théologique” 1926, t. 53, s. 13–50.
- Les médications psychologiques, d'après le dr Pierre Janet.* „Revue des Questions Scientifiques” 1920, t. 78, s. 436–445.
- Le sommet de la contemplation, d'après saint Jean de la Croix.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 325–362.
- Le sommet de la contemplation, d'après saint Thomas.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 193–254.
- Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence, par Édouard Le Roy.* „Revue des Questions Scientifiques” 1929, t. 96, s. 310–313.
- Les tournants principaux dans l'histoire de la mystique catholique.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 3–16.
- Le tempérament nerveux. Éléments d'une psychologie individuelle et applications à la psychothérapie, par le dr Alfred Adler.* „Revue des Questions Scientifiques” 1927, t. 92, s. 465–467.
- Lettres sur le problème du temps chez saint Augustin et sur le problème de la philosophie catholique.* In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 261–269.



- L'idéalisme Kantien, par Pierre Lachière-Rey.* „Revue des Questions Scientifiques” 1935, t. 109, s. 345–347.
- L'individualité dans la règne organique.* „Revue des Questions Scientifiques” 1903, t. 54, s. 378–439.
- [*List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 28 sierpnia 1930 roku*]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 338–352.
- L'origine et l'évolution de la vie, par H.F. Osborn.* „Revue des Questions Scientifiques” 1922, t. 82, s. 282–284.
- L'ovogénèse des sélaciens et de quelques autres chordates.* „La Cellule” 1907, t. 24, s. 5–239.
- M. De Montmorand, „Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes”, 1920.* „Revue des Questions Scientifiques” 1921, t. 80, s. 240–245.
- Notes et discussions. À propos de l'ouvrage du R.P. Maréchal sur le „Point de départ de la métaphysique”.* „Revue de Philosophie” 1925, t. 32, s. 87–91.
- Notes et discussions. Lettre au Directeur de la „Revue de Philosophie”.* „Revue de Philosophie” 1929, t. 36, s. 211–212.
- O naturalnym pragnieniu doskonałości uszczęśliwiającej.* Tłum. A.R. Bańka, J. Surzyn. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 29. Katowice 2011, s. 13–26.
- On the paper „The mysticism of Father Maréchal”.* „The Ecclestial Review” 1929, vol. 8, nr 5, s. 514–518.
- Ontogénèse et phylogénèse.* „Revue des Questions Scientifiques” 1907, t. 61, s. 174–218, 423–448.
- Orientations nouvelles dans l'étude du métabolisme animal.* „Revue des Questions Scientifiques” 1913, t. 73, s. 438–491.
- Passages du Cahier 5 d'où peut ressortir une preuve de l'existence de Dieu.* In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 370–371.
- Phénoménologie pure ou philosophie de l'action.* In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 181–206.
- Pierwszy zarys doktryny całkowicie ukształtowanej.* Tłum. A.R. Bańka, J. Surzyn. W: „Folia Philosophica”. Red. P. Łaciak. T. 27. Katowice 2009, s. 13–18.
- Précis d'histoire de la philosophie moderne.* T. 1: *De la Renaissance à Kant*. Louvain 1933.
- Préface de la première édition.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. VII–VIII.
- Préface de la seconde édition.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. IX–X.
- Préface.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. IX–X.
- Première formule d'une doctrine complètement formée.* In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 299–303.

*Problèmes métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui. À propos des „philosophies de l'existence”*. [Fragment]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 353–356.

*Psychology empirical and rational*, by Michael Maher. „Revue des Questions Scientifiques” 1901, t. 49, s. 646–648. [Podpisane: H.L.].

*Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*. In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. 183–266.

*Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes*. „Revue des Questions Scientifiques” 1926, t. 90, s. 81–112, 353–401.

*Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes*. In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 411–483.

*Ruusbroec et son école*. In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 304–318.

*Saint Jean de la Croix et Ruusbroec*. In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 321–322.

*Science empirique et psychologie religieuse*. In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 1. Paris 1938, s. 3–66.

*Spiritualité et immortalité*, par V. Bernies. „Revue des Questions Scientifiques” 1902, t. 51, s. 301–306. [Podpisane: H.L.].

*Sur le mécanisme des sécrétions digestives*. „Revue des Questions Scientifiques” 1906, t. 59, s. 333–342.

*Sur les cimes de l'oraison. Quelques opinions récentes de théologiens*. „Nouvelle Revue Théologique” 1929, t. 56, s. 107–127, 177–206.

*Témoignages médiévaux sur la vision mystique de Dieu*. In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 257–299.

*The concept of evolution (Herbert Spencer)*, by H.W.B. Joseph. „Revue des Questions Scientifiques” 1925, t. 87, s. 546–547.

*The unconscious. The fundamental of human personality normal and abnormal*, by Morton Prince. „Revue des Questions Scientifiques” 1922, t. 81, s. 474–476.

*The psychology of mysticism. Its proper object and limitations*. „The Modern Schoolman” 1938, vol. 16, s. 3–8, 20–21.

*Über die morphologische Entwicklung der Chromosomen im Keimbläschen des Sela-chiereies*. „Anatomischer Anzeiger” 1904, Bd. 25, s. 383–398.

*Über die morphologische Entwicklung der Chromosomen im Teleostierei*. „Anatomischer Anzeiger” 1905, Bd. 26, s. 641–652.

*Un nouvel exposé de la théosophie bouddhique*. „Revue des Questions Scientifiques” 1925, t. 87, s. 181–191.

*Ut suus veritati sit locus. Réplique à M. l'abbé Maquart*. „Revue de Philosophie” [nowa seria] 1930, t. 1, s. 283–259.

*Vers la théologie mystique du Pseudo-Denys. Points de comparaison dans la mystique grecque du IV<sup>e</sup> siècle.* In: J. Maréchal: *Études sur la psychologie des mystiques*. T. 2. Paris 1937, s. 91–141.

*Vraie et fausse mystique.* „Nouvelle Revue Théologique” 1945, t. 67, s. 275–295.

## Dokumenty archiwalne

Archiwalia Jezuitów Belgijskiej Prowincji Południowej i Luksemburga, zdeponowane w Centrum Dokumentacji i Badań: Religia – Kultura – Społeczeństwo w Leuven: KADOK (Ku LEUVEN), Archives jésuites de la province belge méridionale et du Luxembourg (AMBL), fonds Maréchal. Stan na 2010 rok.

### Nieopublikowane teksty i artykuły Maréchala

*À propos de la communication de Monsieur Maurice Blondel sur la philosophie catholique.* In: *Quelques documents plus volumineux et non datés, trouvés dans le fonds „lettres du P. Maréchal à Blondel”.* (Farde C). KADOC, VII-80, boîte 19.

*Autour de l’„a priori”. Réponse à M. l’abbé Maquart.* In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*Avant-propos.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15. [Pierwotna wersja tekstu przedmowy, przed korektą cenzorską].

[B.t.] *Projet de réponse – non envoyé.* [Uwaga na marginesie]. In: *Quelques documents plus volumineux et non datés, trouvés dans le fonds „lettres du P. Maréchal à Blondel”.* (Farde C). KADOC, VII-80, boîte 19.

*Induction scientifique.* KADOC, VII-80, boîte 16.

*La teoria della conoscenza in S. Tomaso d’Aquino, par M. Domenico Lanna.* KADOC, VII-80, boîte 17. [Pierwotna wersja tekstu później opublikowanego].

*Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance.* 1917. KADOC, VII-80, boîte 14.

*Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance.* 1917. KADOC, VII-80, boîte 14. [Manuskrypt dołączony].

*Lettre aux philosophes de 3<sup>e</sup> année.* KADOC, VII-80, boîte 16. [Pierwotna wersja tekstu później opublikowanego].

*L’hypothèse physique et l’hypothèse métaphysique.* KADOC, VII-80, boîte 16.

*Manuscrit inédit du Cahier 4.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*Manuscrit inédit du Cahier 4.* KADOC, VII-80, boîte 15. [Notka dołączona].

*Problème des rapports entre foi et raison.* KADOC, VII-80, boîte 18.

*Réponse à envoyer à l'Ecclesiastical Review, Philadelphia, U.S.A.* In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique*. KADOC, VII-80, boîte 17. [Pierwotna wersja tekstu później opublikowanego].

*Scolastique et Néo-scolastique*. KADOC, VII-80, boîte 18.

*Ut suus veritati sit locus. Réplique à M. l'abbé Maquart*. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930*. KADOC, VII-80, boîte 15. [Pierwotna wersja tekstu później opublikowanego].

### Fragmenty wykładów, szkice i notatki Maréchala

*Addenda: sources doctrinales*. In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)*. KADOC, VII-80, boîte 17.

*De cognitione intellectuali singularium*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16.

*De existentia voluntatis*. KADOC, VII-80, boîte 17.

*De humanae voluntatis existentia et realitate*. KADOC, VII-80, boîte 17.

*De Kant à l'idéalisme absolu*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16.

*De libertate a coactione*. KADOC, VII-80, boîte 17.

*De muta causalitate intellectus et voluntatis*. Réd. A. Grégoire. KADOC, VII-80, boîte 16.

*Épistémologie*. KADOC, VII-80, boîte 16.

*Esquisse d'une psychologie deductive. Autre composition de la 2<sup>e</sup> édition de 1928*. KADOC, VII-80, boîte 17.

*Esquisse d'une psychologie deductive [2<sup>e</sup> édition, 1928]*. KADOC, VII-80, boîte 17.

*Influences subies dans le sens du finalisme intellectuel?* In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences)*. KADOC, VII-80, boîte 17.

[...] *Interprétations diverses du kantisme. Éléments communs du panthéisme idéaliste. Le positivisme*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16.

*Kant – „Critique de la raison pure” (questions complémentaires) – résumé et transition*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16.

*La méthode en psychologie*. KADOC, VII-80, boîte 17.

*La volonté*. KADOC, VII-80, boîte 17.

*Le groupe actuel des philosophes „existentialistes”*. KADOC, VII-80, boîte 18.

*Le singe a-t-il une intelligence? Et l'anthropoïde de transition?* [Odpowiedź na marginesie listu Jeana Javaux z 22 stycznia 1940 roku]. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.

*Les leçons de l'idéalisme*. KADOC, VII-80, boîte 16.

[...] *Les philosophies de la liberté et de l'action*. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16.

*L'intellection.* In: *Varia philosophiae.* KADOC, VII-80, boîte 16.

*Objections de M. Lachièze-Rey au P. Grégoire (juin 1939). Schéma d'une réponse possible.* In: *Correspondance avec le P. Grégoire S.J.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*Origine de l'homme.* KADOC, VII-80, boîte 17.

*Panthéisme.* KADOC, VII-80, boîte 16.

*Préparatifs de la réédition par le P. Gilbert de la „Histoire de la philosophie moderne”.* KADOC, VII-80, boîte 16.

*Problèmes métaphysiques d'hier et d'aujourd'hui. À propos des „philosophies de l'existence”.* KADOC, VII-80, boîte 18.

*Sacré-Coeur de Jésus.* In: *Vie spirituelle et religieuse du P. Maréchal.* KADOC, VII-80, boîte 17.

*Sources doctrinales, influences subies... Réponse à une question.* In: *Documents relatifs à la formation intellectuelle du P. Maréchal (influences).* KADOC, VII-80, boîte 17.

*Thèse de la conscience.* [Część druga]. Réd. F. Fallon. KADOC, VII-80, boîte 16.

*Types principaux d'interprétation du kantisme.* KADOC, VII-80, boîte 15. [Tekst dołączony do manuskryptu Zeszytu 4.].

### Listy i dokumenty dołączone

*Au P. Provincial (informations demandées par le P. Général), 31 octobre 1925.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*Carte de visite s.d.* In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E).* KADOC, VII-80, boîte 19.

*Conditions auxquelles les censeurs subordonnent l'octroi du „nihil obstat” à l'ouvrage du Rév. Père Maréchal S.J.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*Extrait d'une lettre au R.P. Directeur de la revue „Razón y Fé”.* In: *„Razón y Fé”, 1914.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*List Alberta Milet do Josepha Maréchala, 29 stycznia 1943 roku.* In: *Abbé Milet (1943–1946).* KADOC, VII-80, boîte 19.

*List Alberta Milet do Josepha Maréchala, 22 lipca 1943 roku.* In: *Abbé Milet (1943–1946).* KADOC, VII-80, boîte 19.

*List Alberta Milet do Josepha Maréchala, 2 sierpnia 1943 roku.* In: *Abbé Milet (1943–1946).* KADOC, VII-80, boîte 19.

*List Alberta Milet do Josepha Maréchala, 5 listopada 1944 roku.* In: *Abbé Milet (1943–1946).* KADOC, VII-80, boîte 19.

*List Algara Thorolda do Josepha Maréchala, 31 sierpnia 1929 roku.* In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique.* KADOC, VII-80, boîte 17.



- List *Arthura Vermeerscha* do *Josepha Maréchala*, 10 kwietnia 1923 roku. KADOC, VII-80, boîte 15.
- List *Arthura Vermeerscha* do *Josepha Maréchala*, 3 czerwca 1923 roku. KADOC, VII-80, boîte 15.
- List *Charles'a Eyselého* do *Josepha Maréchala*, 15 stycznia 1929. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- List *Charles'a Eyselého* do *Josepha Maréchala*, 29 marca 1930. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- List *Éphrema Longprégo* do *Josepha Maréchala*, 2 września 1923 roku. In: *Longpré 1923*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- List *Frédérica Bouviera* do [adresat nieznany], 10 marca 1914 roku. In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique*. KADOC, VII-80, boîte 17.
- List *Frédérica Bouviera* do *Josepha Maréchala*, 14 marca 1914 roku. In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique*. KADOC, VII-80, boîte 17.
- List *Georges'a Van Rieta* do *Josepha Maréchala*, 7 lipca 1944 roku. In: *Correspondance Van Riet*. KADOC, VII-80, boîte 19.
- List *Georges'a Van Rieta* do *Josepha Maréchala*, 7 lipca 1944 roku. [Brudnopis dołączony]. In: *Correspondance Van Riet*. KADOC, VII-80, boîte 19.
- List *Jacques'a Maritaina* do *Josepha Maréchala*, 5 czerwca 1924 roku. In: *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- List *Jacques'a Maritaina* do *Josepha Maréchala*, 3 lipca 1924 roku. In: *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- List *Jeana Javaux* do *Josepha Maréchala*, 14 lipca 1943 roku. [Odpowiedź *Maréchala* na marginesie]. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.
- List *Jeana Javaux* do *Josepha Maréchala*: „*En régence à Tournai entre 1929 et juillet 1933*”. [Odpowiedź *Maréchala* na marginesie]. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.
- List *Jeana Javaux* do *Léopolda Maleveza*, 14 marca 1973 roku. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.
- List *Johna Janssensa* do *Josepha Maréchala*, 19 kwietnia 1925 roku. In: *Censures diocésaines du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- List *Josepha Maréchala* do *Alberta Mileta*, 24 stycznia 1943 roku. In: *Abbé Milet (1943–1946)*. KADOC, VII-80, boîte 19.
- List *Josepha Maréchala* do *A. Michela*, 9 października 1943 roku. In: *Curé Michel, Patignies 1943*. KADOC, VII-80, boîte 19.
- List *Josepha Maréchala* do *Alberta Mileta*, 1 kwietnia 1943 roku. In: *Abbé Milet (1943–1946)*. KADOC, VII-80, boîte 19.
- List *Josepha Maréchala* do *Alberta Mileta*, 4 listopada 1943 roku. In: *Abbé Milet (1943–1946)*. KADOC, VII-80, boîte 19.
- List *Josepha Maréchala* do *Arthura Lieberta*, 12 grudnia 1935 roku. KADOC, VII-80, boîte 19.
- List *Josepha Maréchala* do *Arthura Vermeerscha*, 28 maja 1923 roku. KADOC, VII-80, boîte 15.

- List Josepha Maréchala do cenzorów diecezjalnych, 5 lipca 1925.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Charles'a Eyselého, 19 maja 1930.* In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Charles'a Lemaître'a, 21 kwietnia 1942.* [Wyciągi]. KADOC, VII-80, boîte 9.
- List Josepha Maréchala do Charles'a Lemaître'a, 21 kwietnia 1942 roku.* In: *Correspondance.* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do dyrektora „Revue thomiste”, 20 marca 1930.* [Brudnopis]. In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Enrica G. Cârpaniego, 16 stycznia 1943 roku.* In: *Correspondance Cârpani – Maréchal.* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Éphrema Longprégo, 14 lipca 1923 roku.* In: *Longpré 1923.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Éphrema Longprégo, 30 lipca 1923 roku.* In: *Longpré 1923.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Étienne'a Gilsona, 27 kwietnia 1939 roku.* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Jacques'a Maritaina, 31 maja 1924 roku.* In: *Réactions, polémiques, échanges.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Jacques'a Maritaina, 11 czerwca 1924 roku.* In: *Réactions, polémiques, échanges.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Jeana Javaux, 26 stycznia 1943 roku.* In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943.* KADOC, VII-80, boîte 9.
- List Josepha Maréchala do José Marii Ibera, 2 lutego 1914 roku.* In: *„Razón y Fé”, 1914.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Josepha de Reucka, 31 stycznia 1942.* In: *Correspondance de Reuck – Maréchal, 1942.* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha.* [Brak daty]. In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha, 22 grudnia 1925 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha, 19 lutego 1926 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha, 9 marca 1926 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Josepha Van der Meerscha, 16 marca 1926 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin, 27 maja 1923 roku.* In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin, 25 listopada 1926 roku.* [Brudnopis]. In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 19 maja 1914 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.

- List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 19 maja 1914 roku.* In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 30 czerwca 1930 roku.* In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 6 marca 1932 roku.* In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 23 maja 1932 roku.* In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 14 października 1932 roku.* In: *Archives Blondel d'Aix: correspondance J. Maréchal. (Farde E).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela, 24 stycznia 1935 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Josepha Maréchala do Paula Gaultiera, 23 marca 1943 roku.* [Brudnopis]. In: *Correspondance avec Gaultier au sujet de la publication chez Flammarion de l'histoire de la mystique chrétienne.* KADOC, VII-80, boîte 17.
- List Josepha Maréchala do Paula Gaultiera, 14 kwietnia 1943 roku.* [Brudnopis]. In: *Correspondance avec Gaultier au sujet de la publication chez Flammarion de l'histoire de la mystique chrétienne.* KADOC, VII-80, boîte 17.
- List Josepha Maréchala do Paula Gény'ego, 6 lipca 1923 roku.* In: *Réactions, polémiques, échanges.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Pedra Descoqs, 6 czerwca 1923 roku.* In: *Descoqs 1923.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do Pedra Descoqs, 2 lipca 1923 roku.* In: *Descoqs 1923.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do prowincjała jezuitów, 12 czerwca 1924 roku.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Maréchala do prowincjała jezuitów, 21 kwietnia 1943 roku.* In: *Correspondance avec Gaultier au sujet de la publication chez Flammarion de l'histoire de la mystique chrétienne.* KADOC, VII-80, boîte 17.
- List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala, 30 maja 1925 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala, 22 października 1925 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala, 19 grudnia 1925 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Van der Meerscha do Josepha Maréchala, 13 marca 1926 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Josepha Van der Meerscha do prowincjała jezuitów, 20 maja 1925 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List kardynała Merciera do Frédérica Bouviera, 27 marca 1914 roku.* In: *Réactions aux premiers articles sur la mystique.* KADOC, VII-80, boîte 17.
- List Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin do Josepha Maréchala, 21 listopada 1926 roku.* In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.

- List Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin do Josepha Maréchala, 28 listopada 1926 roku.* In: *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 1 czerwca 1914 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 13 maja 1931 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 9 marca 1932 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 11 maja 1932 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 28 maja 1932 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 22 stycznia 1935 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Paula Aune'a do Josepha Maréchala, 7 maja 1930.* In: *Maquart. (Revue thomiste) 1925–1930.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Paula Claeyssa Bouúaerta do Josepha Maréchala, 6 września 1930 roku.* In: *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List Paula Gaultiera do Josepha Maréchala, 10 marca 1943 roku.* In: *Correspondance avec Gaultier au sujet de la publication chez Flammarion de l'histoire de la mystique chrétienne.* KADOC, VII-80, boîte 17.
- List Paula Gaultiera do Josepha Maréchala, 11 kwietnia 1943 roku.* In: *Correspondance avec Gaultier au sujet de la publication chez Flammarion de l'histoire de la mystique chrétienne.* KADOC, VII-80, boîte 17.
- List Paula Gaultiera do przełożonego Kolegium Filozoficznego i Teologicznego Towarzystwa Jezusowego w Louvain, 31 grudnia 1946 roku.* In: *Correspondance avec Gaultier au sujet de la publication chez Flammarion de l'histoire de la mystique chrétienne.* KADOC, VII-80, boîte 17.
- List Paula Gény'ego do Josepha Maréchala, 25 czerwca 1923 roku.* In: *Réactions, polémiques, échanges.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Pedra Descogs do Josepha Maréchala, 16 czerwca 1923 roku.* In: *Descogs 1923.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Pedra Descogs do Josepha Maréchala, 26 lipca 1923 roku.* In: *Descogs 1923.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List Pierre'a Scheuera do Maurice'a Blondela, 14 czerwca 1914 roku.* In: *Archives Blondel LLN: correspondance J. Maréchal. (Farde D).* KADOC, VII-80, boîte 19.
- List [podpis autora nieczytelny] do Josepha Maréchala, 16 czerwca 1925 roku.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.
- List przełożonego Kolegium Filozoficznego i Teologicznego Towarzystwa Jezusowego w Louvain do Paula Gaultiera, 7 stycznia 1946 roku.* In: *Correspondance avec Gaultier au sujet de la publication chez Flammarion de l'histoire de la mystique chrétienne.* KADOC, VII-80, boîte 17.

*Minute d'une lettre adressée à Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, vers la fin de mai, 1925.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*Observations sur le rapport des censeurs, 4 juillet, 1925.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*Rapport des censeurs concernant l'ouvrage du R.P. Maréchal, S.J.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.

*Sur le Cahier 5 de l'ouvrage: Le point de départ de la métaphysique.* In: *Censures diocésaines du Cahier 5.* KADOC, VII-80, boîte 15.

### Inne materiały

Blondel M.: *Nouvelle controverse de la philosophie catholique.* In: *Quelques documents plus volumineux et non datés, trouvés dans le fonds „lettres du P. Maréchal à Blondel”. (Farde C).* KADOC, VII-80, boîte 19.

Blondel M.: *Nouvelles instances sur le problème de la philosophie catholique.* In: *Quelques documents plus volumineux et non datés, trouvés dans le fonds „lettres du P. Maréchal à Blondel”. (Farde C).* KADOC, VII-80, boîte 19.

Grégoire A.: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5 (résumé).* KADOC, VII-80, boîte 15.

Javaux J.: *Dissertation d'un élève, corrigée par le P. Maréchal.* In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943.* KADOC, VII-80, boîte 9.

Javaux J.: *Entretiens notés sur fiches aussitôt rentré en chambre.* In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943.* KADOC, VII-80, boîte 9.

Javaux J.: *Quelques notes et citations tirées du „Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle”.* In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943.* KADOC, VII-80, boîte 9.

Javaux J.: *Souvenirs notés assez tardivement.* In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943.* KADOC, VII-80, boîte 9.

Javaux J.: *„Status questionis”, par le père Auguste Grégoire.* In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943.* KADOC, VII-80, boîte 9.

Javaux J.: *Une question brûlante en 1928: l'existence de la „species impressa” – les courants divers.* In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943.* KADOC, VII-80, boîte 9.

Thielemans H.: *Exposé et résumé du dynamisme intellectuel.* KADOC, VII-80, boîte 15.



## Bibliografia przedmiotowa

- [A.L.]: „*Le point de départ de la métaphysique*”. *Cahier 4. By Joseph Maréchal S.J.* „Studies” 1947, vol. 36, s. 374–376.
- Aleu J.: *De Kant a Maréchal*. Barcelona 1970.
- Antologia filozofii francuskiej XIX wieku*. Wyboru dokonała, wstępem, notami, komentarzem opatrzyła B. Skarga. Warszawa 1978.
- Arnou R.: *J. Maréchal S.J., „Le problème de Dieu», d’après M. Édouard Le Roy*”. „Gregorianum” 1932, nr 13, s. 468.
- Asmuth Ch.: *Przełom transcendentálny w filozofii Kanta*. Tłum. P. Piszczatowski. W: *Dwieście lat z filozofią Kanta*. Red. M. Potępa, Z. Zwołiński. Warszawa 2006, s. 87–96.
- Baciero C.: *Maréchal y el dinamismo objetivante de la inteligencia*. „Revista de Filosofía” [Mexico] 1968, no 1, s. 19–47.
- Balthasar N.: „*Le problème de Dieu*”, d’après M. Édouard Le Roy. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1931, nr 33, s. 340–360.
- Banaszkiewicz A.: *Kilka uwag o pojęciu metafizyki u Kanta. (Metaphysik als Naturanlage)*. W: *Kant a metafizyka*. Red. N. Leśniewski, J. Rolewski. Toruń 2010, s. 39–48.
- Bańka A.R.: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*. Katowice 2008.
- Bańka A.R.: *Kartezjańskie „cogito” a Karola Wojtyły koncepcja podmiotowości*. W: *Wokół „Pamięci i tożsamości”*. Red. A. Olech i M. Rembierz. Poznań 2010, s. 159–170.
- Bańka A.R.: *Klasyczna definicja prawdy w epistemologicznych poglądach Désiré Merciera*. „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. 57, nr 2, s. 5–23.
- Bańka A.R.: *Metoda transcendentálna w ujęciu Josepha Maréchala*. W: *Filozofia Kanta i jej recepcja*. Red. D. Bęben, A.J. Noras. Katowice 2011, s. 111–133.
- Bańka A.R.: *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu Szkoły Lowańskiej*. W: *Studia z filozofii polskiej*. Red. M. Rembierz, K. Śleziński. T. 2. Bielsko-Biała–Kraków 2007, s. 87–116.
- Baudry G.H.: *Maréchal (Joseph)*. In: *Catholicisme hier, aujourd’hui, demain*. [B.red.]. T. 8. Paris 1977, s. 429–431.
- Blondel M.: *L’Action*. Paris 1950.
- Boileau D.A.: *Cardinal Mercier: A memoir*. Introduction by R. Aubert. Preface by G. Danneels. Leuven 1996.
- Borboux J.: *L’objectivité de la connaissance, d’après le R.P. Maréchal*. „Studia Catholica” 1929–1930, nr 6, s. 50–74.
- Bradley D.J.M.: *Transcendental critique and realist metaphysics*. „The Thomist” 1975, vol. 39, s. 631–667.
- Brambilla F.G.: *L’aspect non conceptuel de la connaissance de Dieu. Une confrontation emblématique: Schillebeeckx et Maréchal*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l’ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 466–497.
- Brandt J. de: *J. Maréchal S.J., „Le problème de Dieu», d’après M. Édouard Le Roy*”. „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1933, t. 10, s. 302–303.

- Bremond H.: *Histoire littéraire de sentiment religieux en France*. Paris 1921.
- Brito E.: *La critique de Maréchal par Siewerth*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 380–402.
- Burns J.P.: *Maréchal approach to the existence of God*. „The New Scholasticism” 1968, vol. 42, s. 72–90.
- Burns J.P.: *Spiritual dynamism in Maréchal*. „The Thomist” 1968, vol. 32, s. 528–539.
- Cashore J.M.: *The proof of God's existence in the work of Joseph Maréchal*. Hamilton 1980.
- Casula M.: *La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal*. „Aquinas. Rivista di Filosofia” 1959, t. 2, s. 354–389.
- Casula M.: *Maréchal e Kant*. Roma 1955.
- Casula M.: *Maréchal Joseph*. In: *Enciclopedia filosofica*. Édition G.C. Sansoni. Florence 1957, kol. 313–316.
- Cavaliere L.: *Introduzione al pensiero di Giuseppe Maréchal*. Trieste 1979.
- Chalcarz J.: *Problem teoriopoznawczy w ujęciu Léona Noëla*. „Studia Philosophiae Christianae” 1973, nr 1, s. 103–124.
- Chantraine G.: *Les „Cahiers” de Maréchal découverts par de Lubac, Fessard, Hamel et de Montcheuil (1923–1926)*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 283–304.
- Chen M.: *Conditions „a priori” dans la connaissance objective selon le père Joseph Maréchal*. Rome 1960.
- Chojnacki P.: *Okresy i kierunki filozofii chrześcijańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” 1934, t. 34, s. 350–368.
- Chojnacki P.: *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*. Warszawa 1955.
- Conway J.I.: *Maréchal Joseph*. In: *The encyclopedia of philosophy*. Edition by P. Edwards. Vol. 5. New York–London 1967, s. 157–159.
- Coreth E., Ehlen P., Haeffner G., Ricken F.: *Filozofia XX wieku*. Tłum. M.L. Kalinowski. Kęty 2004.
- Coreth E., Schöndorf H.: *Filozofia XVII i XVIII wieku*. Tłum. P. Gwiazdecki. Kęty 2006.
- Croix M. de la: *La pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1971, t. 93, année 103, s. 963–987.
- Dalleur P.: *Maréchal: Interprète de Saint Thomas*. Roma 1997.
- Debauche R.: *J. Maréchal (1878–1944)*. In: *Philosophie de la religion*. Édition P. Ortégat. Vol. 2. Louvain–Paris [b.r.w.], s. 806–809.
- Defever J.: *La preuve réelle de Dieu*. „Doctor communis” 1950, nr 3, s. 214–218.
- Defever J.: *La preuve réelle de Dieu. Étude critique*. Paris 1953.
- Defever J.: *La preuve transcendante de Dieu*. „Revue Philosophique de Louvain” 1953, t. 51, s. 527–540.
- Defever J.: *L'idée de Dieu et l'existence de Dieu*. „Revue Philosophique de Louvain” 1957, t. 55, s. 5–57.

- Derisi O.N.: *El espíritu de dos filosofías. Realismo metafísico e idealismo racionalista. (S. Tomás De Aquino y Renato Descartes)*. „Estudios” [Buenos Aires] 1937, no 57, s. 469–514.
- Descartes R.: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*. Tłum. M. i K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąbska. T. 1. Warszawa 1958.
- Descosqs P.: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 1: *De Dei cognoscibilitate, I*. Paris 1932.
- Descosqs P.: *Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*. T. 2: *De Dei cognoscibilitate, II*. Paris 1935.
- Descosqs P.: *Thomisme et scolastique, à propos de M. Rougier*. „Archives de philosophie” 1935, vol. 5, s. 24–34, 199–217.
- Dirven É.: *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal S.J.* Paris–Bruges 1965.
- Dirven É.: *Justification de la métaphysique. À propos de la correspondance entre Blondel et Maréchal*. „Archives de philosophie” 1968, vol. 31, s. 556–585.
- Dizionario dei filosofi del novecento*. [B.red.]. Florence 1985.
- Dogiel G.: *Metafizyka*. Kraków 1992.
- Dopp J.: *J. Maréchal, „Précis d'histoire de la philosophie moderne”. Tome premier: „De la Renaissance à Kant”*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1934, nr 37, s. 400–402.
- Flynn J.V.: *„Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 4: „Le système idéaliste chez Kant et les postkantians”. By Joseph Maréchal S.J. „Thought”* 1948, vol. 23, s. 359–360.
- Fraile G.: *Prolegomenos al problema critico*. „Estudios filosoficos” 1955, nr 4, s. 81–121.
- Gemelli A.: *Necrologio. Il P. Giuseppe Maréchal S.J.* „Rivista di Filosofia Neo-Scholastica” 1946, vol. 38, s. 224.
- Gény P.: *J. Maréchal [...], „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier II: „Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant”*. „Gregorianum” 1923, nr 4, s. 303–306.
- Gény P.: *J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier III: „La critique de Kant”*. „Gregorianum” 1923, nr 4, s. 631–632.
- Gilson É.: *Le réalisme méthodique*. Paris 1936.
- Gilson É.: *Realizm tomistyczny. Opracowanie zbiorowe*. Warszawa 1968.
- Gilson É., Langan T., Maurer A.A.: *Historia filozofii współczesnej*. Tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1977.
- Głombik C.: *Metafizyka kultury. Grabman – Maritain – neoscholastyka polska*. Warszawa 1982.
- Głombik C.: *Początki neoscholastyki polskiej*. Katowice 1991.
- Głombik C.: *Tomizm czasów nadziei*. Katowice 1994.
- Grégoire A.: *Immanence et transcendance. Questions de théodicée*. Paris 1939.
- Grégoire A.: *In memoriam. Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. „Nouvelle Revue Théologique” 1945, t. 67, s. 695–703.

- Grégoire A.: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahier 5: „Le thomisme devant la philosophie critique”*. „Nouvelle Revue Théologique” 1927, t. 54, s. 237–238.
- Grégoire A.: *J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique”. Cahiers 1 à 3*. „Nouvelle Revue Théologique” 1947, t. 69, s. 886–887.
- Grégoire A.: *Le prix décennal des sciences philosophiques en Belgique*. „Nouvelle Revue Théologique” 1939, t. 66, s. 716–720.
- Grégoire V.: *Le matérialisme contemporain et le problème de la vie*. Bruxelles–Paris 1908.
- Grégoire V.: *Le mouvement antimécaniciste en biologie*. „Revue des Questions Scientifiques” 1905, t. 13, s. 1–36.
- Gruszka F.: *Próby stosowania metody transcendentalnej w filozofii neoscholastycznej*. „Studia Philosophiae Christianae” 1975, nr 1, s. 5–24.
- Hayen A.: *Le père Joseph Maréchal (1878–1944)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 3–21.
- Hayen A.: *Un interprète thomiste du kantisme: Le P. Joseph Maréchal (1878–1945)*. „Revue internationale de philosophie” 1954, t. 8, s. 449–469.
- Hayen A.: *Un texte inédit du P. Maréchal S.J.: „L’Action” de Maurice Blondel*. „Convivium” 1957, nr 2, s. 5–41.
- Heinzmann R.: *Filozofia średniowieczna*. Przeł. P. Domański. Kęty 1999.
- Herbut J.: *Metoda transcendentalna. Uzasadnianie twierdzeń filozoficznych przez próby ich obalania*. „Roczniki Filozoficzne” 1984, t. 32, nr 1, s. 101–113.
- Holstein H.: *Scolastique et problème critique*. „Revue de Philosophie” [nowa seria] 1933, t. 4, s. 529–555.
- Howley J.: *„Études sur la psychologie des mystiques”. By Joseph Maréchal S.J. Tome Second*. „Studies” 1937, t. 26, s. 495–496.
- Isaye G.: *La finalité de l’intelligence et l’objection kantienne*. „Revue Philosophique de Louvain” 1953, t. 51, s. 42–100.
- Isaye G.: *La justification critique par rétorsion*. „Revue Philosophique de Louvain” 1954, t. 52, s. 205–233.
- Jacobs H.: *La preuve de Dieu chez les maréchaliens belges*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l’ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 305–338.
- Jan od Krzyża: *Żywy płomień miłości*. W: *Idem: Dzieła*. Tłum. B. Smyrak. Kraków 1995, s. 715–803.
- Jan Paweł II: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków 2005.
- Jaroszyński P.: *Scjentyzm*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. [Zesp. Red.]. T. 8. Lublin 2005, s. 982.
- Javaux J.: *Prouver Dieu?*. Tournai 1968.
- Javaux J.: *Prouver Dieu? Actualité de la pensée du P. Joseph Maréchal*. „Nouvelle Revue Théologique” 1980, t. 102, s. 364–385.
- Javaux J.: *Une affirmation raisonné de Dieu*. Paris 1974.
- Javier B.P.: *Joseph Maréchal’s metaphysics of intellectual dynamism*. „The Modern Schoolman” 1964, vol. 62, s. 375–397.

- John H.J.: *Maréchal and the dynamism of intellect*. In: *The thomist spectrum*. Edition by H.J. John. New York 1966, s. 139–192.
- Kamiński S.: *Metody współczesnej metafizyki*. „Roczniki Filozoficzne” 1978, t. 26, nr 1, s. 3–50.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Przełożył, wstępem oraz komentarzami opatrzył R. Ingarden. Kęty 2001.
- Kant I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. Przełożył oraz przedmową i przypisami opatrzył J. Gałęcki. Warszawa 1984.
- Kant I.: *Krytyka władzy sądzienia*. Przełożył oraz opatrzył przedmową i przypisami J. Gałęcki. Warszawa 1964.
- Kant I.: *Opus postumum*. Edited, with an introduction and notes, by E. Förster. Translated by E. Förster and M. Rosen. Cambridge 1993.
- Kosiakiewicz W.: *Główne idee systemu neoscholastycznego*. „Ateneum Kapańskie” 1909, t. 1, z. 1, s. 97–110.
- Kowalczyk D.: *Karl Rahner*. Kraków 2001.
- Krąpiec M.A.: *O rozumienie filozofii*. Lublin 1991.
- Krąpiec M.A.: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*. Lublin 1994.
- Kremer R.: *Bulletin d'épistémologie*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1924, nr 26, s. 99–103.
- Kremer R.: *Bulletin d'épistémologie*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1927, nr 29, s. 475–478.
- Kuderowicz Z.: *Filozofia nowożytnej Europy*. Warszawa 1989.
- Labelle H.I.: *The agent-intellect according to Joseph Maréchal and the classical tradition*. Roma 1960.
- Lalande A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris 1960.
- La Plante H.: *Étienne Gilson and the concept of existence*. „The Thomist” 1964, vol. 28, s. 302–337.
- Lebacqz J.: *Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel. Le problème et la solution du P. Maréchal*. „Revue Philosophique de Louvain” 1965, t. 63, s. 235–256.
- Lemaître Ch.: *La preuve de l'existence de Dieu par les degrés d'être*. „Nouvelle Revue Théologique” 1927, t. 54, s. 321–339, 436–468.
- Le point de départ de la métaphysique. (Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance), par Joseph Maréchal S.J., cahier I, II et III*. „Revue de métaphysique et de morale” 1924, année 31, nr 3, s. 3–4.
- [List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 18 sierpnia 1930 roku]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 338–340.
- [List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala, 13 maja 1931 roku]. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 349–350.
- Liverziani F.: *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*. Roma 1974.
- Lotz J.B.: *Bóg we współczesnym świecie*. [B.tłum.]. Kraków 1992.
- Loyola I.: *Ćwiczenia duchowne*. Tłum. M. Bednarz. Kraków 1994.



- Malevez L.: *Théologie dialectique. Théologie catholique et théologie naturelle*. „Recherches de Science religieuse” 1938, t. 28, s. 385–429, 527–569.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Wprowadzenie A. Podsiad. Warszawa 1983.
- Maquart F.-X.: *Connaissance et „a priori” psychologique*. „Revue thomiste” 1929, année 34, s. 335–359.
- Maquart F.-X.: *Connaissance, vérité et objet formel*. „Revue thomiste” 1928, année 33, s. 347–387.
- Maquart F.-X.: *De l’action de l’intellect-agent*. „Revue de Philosophie” 1927, t. 34, s. 380–416.
- Maquart F.-X.: J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique”. *Cahier III: „La critique de Kant”*. „Revue de Philosophie” 1924, t. 31, s. 671–674.
- Maquart F.-X.: *L’espace et le temps, règles universelles et „a priori” de la sensibilité*. „Revue thomiste” 1930, année 35, s. 3–23.
- Maquart F.-X.: *L’Espèce intelligible*. „Revue de Philosophie” 1928, t. 35, s. 585–610.
- Maquart F.-X.: *L’Universel*. „Revue de Philosophie” [nowa seria] 1930, t. 1, s. 91–112.
- Maquart F.-X.: *Notes et discussions. À propos de l’ouvrage du R.P. Maréchal sur le „Point de départ de la métaphysique”*. „Revue de Philosophie” 1925, t. 32, s. 91–97.
- Maritain J.: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Paris 1946.
- Maritain J.: *La vie propre de l’intelligence et l’erreur idéaliste*. „Revue thomiste” 1924, année 29, s. 268–313.
- Maritain J.: *Note à propos des „Cahiers” du R.P. Maréchal*. „Revue thomiste” 1924, année 29, s. 416–425.
- Marty F.: *Méthode transcendentale et ontologie*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l’ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 157–176.
- McCool G.A.: *From unity to pluralism: the internal evolution of thomism*. New York 1989.
- McDermott J.M.: *Rousselot et Maréchal*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l’ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 194–219.
- Melchiorre V.: *Maréchal critico di Kant*. In: *Studi di filosofia trascendentale*. A cura di V. Melchiorre. Milano 1993, s. 3–48.
- Mercier D.: *Critériologie générale ou Théorie générale de la certitude*. Louvain–Paris 1911.
- Mercier D.: *Discussion de la théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1897.
- Mercier D.: *La Philosophie Néo-Scolastique*. „Revue Néo-Scolastique” 1894, nr 1, s. 5–18.
- Mercier D.: *La théorie des trois vérités primitives*. Louvain 1895.
- Mercier D.: *Le bilan philosophique du XIX<sup>e</sup> siècle*. „Revue Néo-Scolastique” 1900, nr 7, s. 5–32, 315–329.
- Mercier D.: *Les origines de la psychologie contemporaine*. Louvain–Paris 1925.
- Mercier D.: *Modern consciousness*. In: *Cardinal Mercier’s philosophical essays. A study in neo-thomism*. Introduction by R. Mc Inerny, M.P. Grace. Leuven 2002, s. 551–587.

- Mercier D.: *Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności*. [B.tłum.]. Kraków 1904.
- Mercier D.: *Rapport sur les Études Supérieures de Philosophie*. Louvain 1892.
- Mercier D.: *Théorie de la connaissance certaine*. Louvain 1885.
- Michalski K.: *Centra ruchu neoscholastycznego*. „Przegląd Współczesny” 1924, t. 9, s. 231–255.
- Milet A.: *Bibliographie du père Joseph Maréchal*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 48–71.
- Milet A.: *Les premiers écrits philosophiques du P. Maréchal (1901–1913)*. In: *Mélanges Joseph Maréchal*. T. 1: *Oeuvres*. [B.red.]. Paris 1950, s. 23–47.
- Milet A.: *L'oeuvre philosophique du R.P. Joseph Maréchal S.J.* Louvain 1944.
- Moore T.V.: *The mysticism of Father Maréchal*. „The Ecclestial Review” 1929, vol. 8, nr 1, s. 35–46.
- Morawiec E.: *W kierunku metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa 1984.
- Moretto D.: *Genèse des „Cahiers” dans les premiers textes de Maréchal*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 95–114.
- Moretto D.: *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel percorso speculativo di J. Maréchal*. Roma 2001.
- Mulard R.: *Désir naturel de connaitre et vision béatifique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1925, année 14, s. 5–19.
- Nève P.: *La philosophie en Belgique (1918–1927)*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1929, nr 31, s. 466–472.
- Noël L.: *La critique de l'intelligible et de sa valeur réelle*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1935, nr 38, s. 5–23.
- Noël L.: *La méthode du réalisme*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1931, nr 33, s. 433–447.
- Noël L.: *La présence immédiate des choses*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1927, nr 29, s. 179–196.
- Noël L.: *Le réalisme immédiat*. Louvain 1938.
- Noël L.: *Le Réalisme immédiat*. „Revue Néo-Scholastique de philosophie” 1923, nr 25, s. 154–174.
- Noël L.: *Notes d'épistémologie thomiste*. Louvain–Paris 1925.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000.
- Noras A.J.: *Metafizyka Kanta w interpretacji Nicolaia Hartmanna*. W: *Kant a metafizyka*. Red. N. Leśniewski, J. Rolewski. Toruń 2010, s. 175–187.
- Nowotniak J.: *Różne strony zmysłowości w filozofii Kanta*. Warszawa 2009.
- Oko D.: *Maréchal Joseph*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. [Zesp. Red.]. T. 6. Lublin 2005, s. 830–832.
- Olaso E. de: *Nota crítica sobre una falsa refutación del escepticismo*. „Revista Latinoamericana de Filosofía” 1979, no 7, s. 261–264.
- Philippe O.: *Sur la possibilité d'une métaphysique critique*. In: *Actes du XI<sup>ième</sup> Congrès International de Philosophie*. Vol. 3: *Métaphysique et ontologie*. [B.red.]. Amsterdam–Louvain 1953, s. 9–13.

- Picard G.: *Réflexions sur le problème critique fondamental*. „Archives de philosophie” 1937, vol. 13, s. 7–14.
- Pilusi H.: *Człowiek w posoborowym neotomizmie polskim*. Wrocław 1990.
- Pirotta A.: J. Maréchal, „Le point de départ de la métaphysique. Leçons historiques et critiques sur le problème général de la connaissance”. *Cahier 1, 2<sup>e</sup> édition*. „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 1929, t. 6, s. 281–282.
- Poncelet A.: *La Méthode historico-théorique de Joseph Maréchal (1878–1944)*. Lovanii 1959.
- Pottier B.: *Maréchal et Thomas d'Aquin*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 27–47.
- „Précis d'histoire de la philosophie moderne”. Vol. 1. By Joseph Maréchal S.J. „The Ecclesiastical Review” 1935, vol. 92, s. 216.
- Rahner K.: *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. T. Mieszkowski. Warszawa 1987.
- Roland-Gosselin M.-D.: *Bulletin de philosophie. Métaphysique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1923, année 12, s. 568–571.
- Roland-Gosselin M.-D.: *Comptes-rendus*. „Bulletin thomiste” 1928, année 5, nr 1, s. 231–233.
- Roland-Gosselin M.-D.: *Essai d'une étude critique de la connaissance*. Paris 1932.
- Roland-Gosselin M.-D.: J. Maréchal S.J., „Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?”. „Bulletin thomiste” 1930, année 7, nr 2, s. 33–36.
- Roland-Gosselin M.-D.: J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”. „Bulletin thomiste” 1927, année 4, nr 1, s. 1–14.
- Roland-Gosselin M.-D.: *Métaphysique. Thomisme*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 1927, année 16, s. 197–199.
- Romeyer B.: J. Maréchal S.J., „Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance”. *Cahier 5: „Le thomisme devant la philosophie critique”*. „Gregorianum” 1927, nr 8, s. 307–322.
- Romeyer B.: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, par le R.P. J. Maréchal S.J.* „Archives de philosophie” 1924, vol. 2, s. 1 [65]–22 [86].
- Romeyer B.: *Le thomisme devant la philosophie critique, par le J. Maréchal S.J.* „Archives de philosophie” 1927, vol. 5, s. 1 [341]–15 [355].
- Romeyer B.: *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*. „Archives de philosophie” 1928, vol. 6, s. 1–33.
- Rubczyński W.: *Zróżnicowanie kierunków neotomistycznych*. „Przegląd Powszechny” 1930, t. 186, s. 23–48, 175–197.
- Savignano A.: *Esperienza religiosa. Da James a Bergson*. Perugia 1985.
- Savignano A.: *Joseph Maréchal filosofo della religione*. Perugia 1978.
- Savignano A.: *Maréchal et l'expérience religieuse. Dialogue avec Leuba, Delacroix, James*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 179–193.

- Savignano A.: *Psicologismo e giudizio filosofico in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Maréchal*. Padova 1976.
- Siwek W.: *Encyklika „Aeterni Patris” a neoscholastyka*. „Ateneum Kapłańskie” 1929, t. 24, s. 113–126.
- Souilhé J.: *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours. T. 2: Le temps modernes*. [B.m.w.] 1934.
- Stępień A.B.: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1995.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii. T. 2: Filozofia nowożytna do roku 1830*. Warszawa 1997.
- Tomasz z Akwinu: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. T. 1. Kęty 1998.
- Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 2. Londyn 1977.
- Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 5. Londyn 1979.
- Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 6. Londyn 1980.
- Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 7. Londyn 1980.
- Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. P. Bełch. T. 8. Londyn 1981.
- Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. Tłum. F.W. Bednarski. T. 9. Londyn 1963.
- Tomasz z Akwinu: *Summa contra gentiles*. Tłum. Z. Włodek, W. Zega. T. 2. Poznań 2007.
- Tourpe E.: *La dynamique chez Maréchal et l'action chez Blondel. Les apprêts d'une générative*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 218–238.
- Van Riet G.: *L'Épistémologie thomiste*. Louvain 1946.
- Verhoeven J.: *L'inspiration fichtéenne de Maréchal*. In: *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*. Édition P. Gilbert. Bruxelles 2000, s. 74–92.
- Wais K.: *Neoscholastyka*. „Przegląd Teologiczny” 1922, r. 3, s. 6–18.
- Wojtysiak J.: *Illacjonizm*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 290.
- Wolsza K.: *Hermeneutyka w niemieckojęzycznej szkole Maréchala*. W: *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*. Red. H.T. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz. Kraków 2007, s. 87–118.
- Yüan M.: *Reconstruire la IV<sup>e</sup> voie de saint Thomas selon la philosophie du père Joseph Maréchal S.J.* Taichung 1966.
- Zawadzki J.: *Filozof-Kardynał Mercier (1851–1926)*. „Znak” 1961, nr 4, s. 484–496.
- Zdybicka Z.J.: *Lubac Henri de*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. [Zesp. Red.]. T. 6. Lublin 2005, s. 529–532.
- Żelazny M.: *Problem metafizyki w filozofii Kanta*. W: *Kant a metafizyka*. Red. N. Leśniewski, J. Rolewski. Toruń 2010, s. 9–17.

## Indeks osobowy

### A

Adickes Erich 219, 222, 234, 239  
Adler Alfred 99, 473  
Aduszkiewicz Adam 267, 492  
Ajdukiewicz Kazimierz 19, 486  
Ajdukiewicz Maria 19, 486  
Aleu José 274, 484  
Allendy René 99  
Alzheimer Aloysius 93  
Anzelm z Canterbury 402, 403, 405  
Arnou René 340, 341, 484  
Arystoteles 73, 74, 80, 84, 118, 120, 121, 124, 139, 163, 170, 175, 185, 189, 199, 205–207, 211, 221, 258, 261, 264, 267, 379, 380, 419, 440, 471  
Asmuth Christoph 240, 484  
Aubert Roger 34, 74, 484  
Augustyn z Hippony 24, 159–161, 271, 448, 472, 473  
Aune Paul 178, 482

### B

Baciero Carlos 277, 278, 370, 372, 395, 397, 401, 418, 419, 484  
Backer Stanislaus de 147, 194  
Bacon Francis 29  
Bain Alexander 89, 109  
Balmès Jaime L. 27, 28, 34  
Balthasar Nicolas 341, 484  
Banaszkiewicz Artur 224, 484  
Bańka Aleksander R. 18, 25, 31, 32, 34–36, 39, 40, 66, 118, 157, 170, 187, 218, 259, 368, 379, 410, 416, 419, 420, 423–425, 427, 472, 474, 484  
Barbado Manuel 194, 472  
Baruzi Jean 445, 472  
Baudry Gérard H. 59, 117, 150, 401, 484

Bednarski Feliks W. 365, 492  
Bednarz Mieczysław 460, 489  
Bellarmin Robert 385  
Bełch Pius 270, 275, 278, 299, 362, 373, 461, 492  
Bergson Henri 8, 122–128, 138, 139, 141, 143, 146, 147, 163, 164, 171, 292, 340, 341, 353, 379, 380, 439, 491  
Berkeley George 19, 20, 30, 109, 210, 213  
Bernies Victor 67, 72, 443, 475  
Beben Dariusz 416, 484  
Blondel Charles 96  
Blondel Maurice 61, 89, 90, 119, 126–129, 133–139, 141–143, 145–147, 149, 150, 155, 158–161, 163, 164, 167, 171, 230, 241, 243, 251, 340, 341, 368, 379, 380, 384, 439, 446, 472, 474, 476, 478, 480–484, 486, 488, 492  
Bodin Jean 95, 96, 471  
Boileau David A. 33, 34, 74, 484  
Bonawentura z Bagnoregio 453  
Borboux Juliette 288, 309, 331, 484  
Boutroux Émile 119, 124, 162, 379  
Boúúaert Paul C. 128, 135, 136, 482  
Bouvier Frédéric 445, 446, 479, 481  
Bradley Denis J.M. 74, 171, 186, 251, 252, 402, 403, 408, 435, 436, 438, 484  
Brambilla Franco G. 468, 484  
Brandt J. de 340, 341, 484  
Brass Arnold 86, 472  
Bréhier Émile 158, 214  
Bremond Henri 382, 485  
Brentano Franz 92, 108, 163  
Brisbois Edmond 464  
Brito Emilio 435, 485



Brugger Walter 464  
 Brunschvicg Léon 169  
 Burke John B. 83  
 Burman Frans 19, 486  
 Burns J. Patout 300, 371, 397, 401, 485  
 Butler Cuthbert 444, 471

## C

Carnoy Jean B. 66–68  
 Càrpani Enrico G. 232, 480  
 Cashore Joseph M. 341, 342, 485  
 Cassirer Ernst 123  
 Casula Mario 217, 274, 281, 282, 287, 297, 311, 373, 378, 390, 392, 393, 396, 399, 407, 412, 416, 423, 425, 427–429, 437, 439, 485  
 Cavaliere Luigi 59, 63, 80, 89, 92, 119, 126, 127, 145, 371, 485  
 Chalcarz Józef 28, 29, 47, 48, 52, 485  
 Chantraine Georges 468, 485  
 Chen Matthia 72, 74, 303, 362–364, 370, 378, 395, 396, 399, 485  
 Chojnacki Piotr 23–26, 31, 53, 485  
 Chwedeńczuk Bohdan 26, 486  
 Claparède Édouard 99  
 Conway James I. 59, 111, 226, 419, 485  
 Cordovani Mariano 50  
 Coreth Emerich 17, 19, 23, 24, 30, 186, 187, 229, 420, 464, 485  
 Croix Marie de la 78, 308, 332, 380, 387, 407, 485

## D

Dalleur Philippe 59, 88, 89, 124, 134, 139, 171, 231, 232, 268, 276, 288, 296, 298, 303, 324, 371, 372, 390, 392, 394–396, 399, 426, 427, 429–432, 485  
 Danneels Godfried 34, 74, 484  
 Dąmbska Izydora 19, 486  
 Debauche René 434, 485  
 Defever Joseph 7, 340, 344, 464, 485  
 Delacroix Henri 114, 492

Delbos Victor 151  
 Dempf Alois 271, 471  
 Derisi Octavio N. 17, 29, 486  
 Descartes René (Kartezjusz) 9, 17–30, 36, 38, 41, 42, 44, 45, 48, 53–55, 149, 199, 207, 209–213, 215–217, 227, 353, 354, 400, 486, 492  
 Descoqs Pedro 46, 56, 145, 173, 174, 281, 311, 312, 335, 354, 404–406, 434, 435, 481, 482, 486  
 Dhanis Edouard 464  
 Diaz Tunon Zefiryn G. 27  
 Dirven Édouard 55, 59–61, 63, 74, 75, 136, 138, 139, 142, 143, 146–148, 150, 151, 233, 246, 247, 260, 274, 289–291, 294, 302, 320, 323, 327, 329–331, 344, 348–350, 356, 363, 372, 373, 389, 400, 403, 464, 486  
 Dogiel Gerard 279, 457, 486  
 Domański Piotr 405, 487  
 Dopp Joseph 214, 486  
 Driesch Hans 80, 83, 84, 87, 92, 102, 123, 124, 163  
 Duerinckx Caroline 59  
 Duns Szkot Jan 24, 204, 207, 208, 210, 211, 223

## E

Edwards Paul 59, 226, 419, 485  
 Ehlen Peter 23, 24, 30, 187, 485  
 Erhard Johann B. 239  
 Eschweiler Karl 465  
 Eyselé Charles 178, 179, 479, 480

## F

Fallon F. 120, 124, 219, 251, 293, 369, 381, 477, 478  
 Fessard Gaston 468, 485  
 Fichte Johan G. 11, 122, 123, 169, 225, 233, 238, 240–248, 251, 353, 418, 419, 435, 492  
 Fleure Herbert J. 86, 471  
 Flynn John V. 232, 233, 486  
 Forest Aimé 464  
 Förster Eckart 235, 488

Fraile Guillermo 22, 486  
 Freud Sigmund 95–100, 106, 471–473  
 Fries Jacob F. 122, 123

## G

Gałecki Jerzy 228, 488  
 Garrigou-Lagrange Réginald 39, 43, 50, 52, 53, 175, 176, 178, 179, 376  
 Gaudry Albert 85  
 Gaultier Paul 450, 451, 481, 482  
 Geiger Hans 93  
 Gemelli Agostino 59, 79, 86, 456, 472, 486  
 Gény Paul 38, 39, 50, 143, 145, 165, 173, 175, 176, 210, 211, 374, 376, 481, 482, 486  
 Geulincx Arnold, 20  
 Gilbert Paul 70, 135, 198, 214, 261, 339, 468, 478, 484, 485, 487, 489–492  
 Gilson Étienne 8, 17, 18, 21, 25, 26, 29–31, 38–44, 46–48, 50–54, 74, 113, 158, 159, 167, 168, 171–173, 175, 179, 185, 187, 189, 219, 240, 241, 412, 413, 415, 421, 438, 480, 486, 488  
 Głombik Czesław 30, 55, 118, 486  
 Goldschmidt Richard 93  
 Grabman Martin 55, 486  
 Grace Michael P. 156, 489  
 Gratry Auguste J.A. 119, 162, 328  
 Gredt Joseph 28  
 Grégoire Auguste 59, 63, 68, 112, 141, 153, 154, 166, 185, 199, 203, 214, 218, 253, 264, 266, 267, 270, 274–276, 280, 283, 284, 289, 290, 296, 302, 321–325, 328, 340, 344, 347–349, 356, 358, 360, 363, 368, 378, 390–392, 424–434, 463, 464, 477, 478, 483, 486, 487  
 Grégoire Franz 344  
 Grégoire Victor 67, 68, 79, 80, 84, 124, 487  
 Gruszka Franciszek 420, 487

Guyon Jeanne 70  
 Gwiazdecki Piotr 17, 229, 485

## H

Haeckel Ernst 85, 86, 472  
 Haeffner Gerd 23, 24, 30, 187, 485  
 Hallāj al-Husayn ibn Mansūr 447  
 Hamel Robert 468, 485  
 Hamilton William 89  
 Hannequin Arthur 124  
 Hartmann Nicolai 222, 229, 248, 490  
 Hayen André 7, 59–65, 68, 70, 73–75, 93, 119, 128, 133, 148, 149, 151, 158, 193, 197, 209, 231, 340, 344, 380, 445, 449, 450, 463, 464, 487  
 Hegel Georg W.F. 122, 123, 240, 251, 252, 435  
 Heidegger Martin 110, 465, 492  
 Heinzmann Richard 405, 487  
 Heraklit z Efezu 205, 206  
 Herbut Józef 40, 408, 440, 487, 492  
 Hertling Georg von 93  
 Hertwig Oskar 84, 85  
 Hesnard Angélo L.M. 99  
 Holstein Henri 22, 29, 38, 42–44, 46, 50, 165, 166, 189, 487  
 Howley John 441, 487  
 Hume David 24, 210, 213, 214  
 Husserl Edmund 135  
 Huxley Thomas 20

## I

Ibero José M. 455, 456, 480  
 Ingarden Roman 218, 488  
 Isaye Gaston 340, 344, 464, 487  
 Isserlin Max 93

## J

Jacobs Hubert 339, 340, 344, 487  
 James William 8, 92, 108, 114, 163, 491, 492  
 Jan od Krzyża 445, 448, 453, 456, 458, 461, 472, 473, 475, 487  
 Jan Paweł II (Karol Wojtyła) 18, 484, 487  
 Janet Charles 86, 471

Janet Pierre 95, 96, 473  
 Jannière René 165  
 Jansen Bernhard 434, 435, 465  
 Janssens John 254, 255, 479  
 Janssens Joseph 61  
 Jaroszyński Piotr 110, 487  
 Javaux Jean 7, 9, 62, 104–106, 108, 111, 141, 142, 145, 146, 152, 153, 161, 178, 294, 295, 303, 304, 340, 344, 366, 457, 463, 464, 477, 479, 480, 483, 487  
 Javier Benjamin P. 59, 111, 188, 309, 352, 353, 416, 422, 448, 487  
 John Helen J. 66, 171, 434, 487  
 Jolivet Régis 46  
 Joseph Horace W.B. 86, 475  
 Jung Carl G. 99

## K

Kajetan (Caietanus) 267  
 Kalinowski Marian L. 23, 187, 485  
 Kamiński Stanisław 24, 25, 52, 53, 158, 488  
 Kant Immanuel 9–11, 19, 20, 26, 28–30, 32, 33, 36, 55, 56, 70, 120, 122, 123, 135–140, 142, 143, 146–160, 162, 164–173, 175, 177, 179, 180, 185, 186, 188, 190, 198–201, 209–248, 251–255, 258, 259, 265, 271, 274–276, 280–288, 297, 298, 328–331, 333, 334, 339, 347, 352–354, 356, 366, 367, 369, 378, 401, 410, 412–416, 418, 419, 421–424, 426, 430, 432, 434–441, 468, 471–474, 477, 484–493  
 Kehrer Ferdinand A. 93  
 Kleutgen Joseph 33, 34  
 Köhler Wolfgang 93  
 Kosiakiewicz Wincenty 23, 488  
 Kowalczyk Dariusz 7, 271, 465, 488  
 Kraepelin Emil W.M.G. 93  
 Krapiec Mieczysław A. 24, 27–29, 33, 34, 53, 127, 142, 488  
 Kremer René 50, 55, 56, 204, 210, 223, 328, 329, 441, 488

Kuczyński Leszek 267, 492  
 Kuderowicz Zbigniew 17, 488

## L

Labelle Henrico I. 296, 300, 488  
 Lachelier Jules 119, 124, 141, 162  
 Lachèze-Rey Pierre 218, 219, 239, 474, 478  
 Lacombe François 70  
 Lafrogue René 99  
 Lakebrink Bernhard 434, 435, 437  
 Lalande André 86, 94, 473, 488  
 La Mettrie Julien O. de 19, 20  
 Landry Bernard 208  
 Langan Thomas 26, 29–31, 53, 486  
 Lanna Domenico 77, 83, 117, 118, 165, 166, 199, 311, 472, 476  
 La Plante Harry 8, 488  
 Lebacqz Joseph 303, 306, 307, 340, 372, 375, 488  
 Le Dantec Felix 67, 472  
 Ledóchowski Włodzimierz 454  
 Leibniz Gottfried W. 19, 20, 24, 25, 89, 92, 106, 124, 163, 210, 212, 213, 226, 292  
 Leipidi Alberti 27  
 Lemaître Charles 339, 344, 368, 459, 480, 488  
 Leonardo da Vinci 67  
 Leon XIII (Gioacchino Pecci) 25, 31, 38, 439  
 Le Rohellec Joseph 39  
 Le Roy Édouard 86, 340–342, 347, 406, 473, 484  
 Leśniewski Norbert 224, 484, 490, 492  
 Leuba James H. 114, 447, 471, 492  
 Liberatore Matteo 27, 29  
 Liebert Arthur 60, 61, 479  
 Liverziani Filippo 137, 384, 461, 488  
 Locke John 20, 24, 210, 213, 289  
 Longpré Éphrem 75, 207, 208, 479, 480  
 Lotz Johannes B. 7, 464, 465, 488  
 Loyola Ignacy 447, 460, 488  
 Lubac Henri de 465, 468, 485, 493

**Ł**

Łaciak Piotr 218, 259, 368, 379, 410,  
472, 474

**M**

Maeder Alphonse 99  
 Maher Michael 67, 72, 475  
 Malebranche Nicolas 20, 25, 210, 212,  
213, 354, 405  
 Malevez Léopold 7, 141, 382, 459,  
464, 479, 489  
 Maquart François-Xavier 152, 166,  
167, 176–179, 185, 277, 281, 286,  
287, 308, 311, 318, 319, 475–477,  
489  
 Marbe Karl 92, 93  
 Marc André 464  
 Marcel Gabriel 452  
 Maréchal Élie 59  
 Maréchal Joseph *passim*  
 Maritain Jacques 19, 29, 30, 41,  
43–46, 48–50, 52, 53, 55, 113,  
152, 175, 176, 179–181, 185–187,  
189, 208, 209, 231, 270, 272, 281,  
354, 413–415, 434, 479, 480,  
486, 489  
 Marty François 429, 431, 433, 436,  
437, 439, 440, 489  
 Masново Amato 50  
 Maurer Armand A. 26, 29–31, 53,  
486  
 McCool Gerald A. 142, 144, 247, 421,  
434, 489  
 McDermott John M. 143, 145, 489  
 McDougall William 106, 471  
 Mc Inerny Ralph 156, 489  
 Melchiorre Virgilio 333–335, 434,  
435, 489  
 Mellin Georg S.A. 239  
 Mercier Désiré 25, 31–36, 38–40,  
50–52, 55, 65, 66, 69, 73, 74, 77,  
94, 118, 156, 157, 165, 171, 175,  
187, 445, 446, 481, 484, 489,  
490, 492  
 Michalski Konstanty 53, 55, 490  
 Michel A. 417, 418, 479  
 Mieszkowski Tadeusz 270, 458, 491

Mikołaj z Kuzy 210

Mikołajczyk Hubert T. 465, 492

Milet Albert 7, 59–63, 66–78, 80,  
84, 86, 88, 89, 92–95, 101–103,  
107, 112, 113, 117, 119–128, 133,  
134, 137–140, 142, 144–149, 153,  
165, 169–172, 185, 186, 188, 189,  
193–195, 197, 199–206, 210, 214,  
221, 223, 226, 231, 246, 251, 254,  
266, 267, 269, 271, 272, 277,  
279–281, 298–300, 303, 308,  
311, 318, 327, 378, 331, 333, 339,  
342, 343, 347, 351, 356, 357,  
364, 368, 369, 371, 372, 374, 376,  
380, 382, 387, 390, 400, 401, 403,  
405, 406, 412, 413, 416, 417, 422,  
427, 429, 444–449, 458, 459,  
464, 465, 478, 479, 490

Mill James 89, 109

Mill John S. 89

Montcheuil Yves de 468, 485

Montmorand Maxim de 444, 474

Moore Thomas V. 447, 448, 490

Morawiec Edmund 419, 420, 490

Moré-Pontgibaud Charles de 464

Moretto Daniele 59, 70–72, 79, 82,  
84, 89, 100, 148–150, 198, 347,  
350, 359, 389, 490

Morgan Thomas H. 85

Muck Otto 435, 464

Mulard R. 458, 490

Munnynck Marc P. de 445

**N**

Nève Paul 150, 490

Newman John H. 69

Nietzsche Friedrich 99

Noël Léon 21, 22, 29, 34, 39–42,  
46–53, 113, 175, 187, 485, 490

Noras Andrzej J. 222, 229, 230, 248,  
416, 484, 490

Nowotniak Justyna 228, 490

**O**

Ockham Wilhelm 207, 210, 211, 213,  
216, 217, 223

Oko Dariusz 59, 490

Olaso Ezquiel de 127, 490  
 Olech Adam 18, 484  
 Ollé-Laprune 124  
 Oltramare Paul 447  
 Ortégat Paul 434, 464, 485  
 Osborn Henry F. 86, 474  
 Oziębłowski Mariusz 465, 492

## P

Pacheu Jules 444, 472  
 Palmieri Domenico 27  
 Parmenides z Elei 207  
 Paweł Apostoł 45  
 Peake Harold 86, 471  
 Peillaube Emil 50  
 Petit Auguste 63  
 Pfänder Alexander 93  
 Philippe Oscar 21, 490  
 Picard Gabriel 29, 42, 46, 168, 491  
 Piluś Henryk 171, 491  
 Pirotta Angelo 207, 208, 491  
 Piszczatowski Paweł 240, 484  
 Plant 93  
 Platon 204, 207  
 Plotyn 448, 473  
 Podsiad Antoni 398, 489  
 Poncelet Alberto 199, 200, 210, 491  
 Potępa Maciej 240, 484  
 Pottier Bernard 261, 491  
 Prince Morton 96, 97, 475  
 Przywara Erich 403, 406, 465  
 Pseudo-Dionizy Areopagita 448, 476

## R

Rabeau Gaston 464  
 Rahner Karl 7, 270, 271, 458, 464, 465, 488, 491  
 Ravaisson Felix 73, 74, 124  
 Régis Emmanuel 99  
 Rembierz Marek 18, 32, 465, 484, 492  
 Renouvier Charles B. 122  
 Reuck Joseph de 220, 480  
 Ricken Friedo 23, 24, 30, 187, 485  
 Roland-Gosselin Marie-Dominique 8, 39, 41–46, 49, 53, 74, 155, 169, 175, 176, 187, 216, 252, 253, 271,

306, 312–317, 354, 355, 366, 389, 390, 412, 413, 434, 471, 480–482, 491  
 Rolewski Jarosław 224, 484, 490, 492  
 Romeyer Blaise 74, 75, 166, 167, 185, 186, 211, 212, 216, 263, 277, 354, 355, 389, 423, 430, 440, 491  
 Rosen Michael 235, 488  
 Rosenmüller Bernhard 465  
 Rosmini-Serbati Antonio F.D.A. 405  
 Rostand Jean 86, 472  
 Rougier Louis 281, 486  
 Rousselot Pierre 7, 142–146, 439, 489  
 Roux Wilhelm 87  
 Rubczyński Witold 53, 491  
 Ruszczynski Jacek 267, 492  
 Ruusbroec Jan van 448, 456, 475

## S

Sanseverino Gaetano 27  
 Sansoni Giulio C. 311, 373, 485  
 Savignano Armando 8, 67, 71, 77, 80, 83, 85, 89, 92, 93, 114, 491, 492  
 Scattolini Virgilo 137  
 Schelling Friedrich W.J. von 122, 123, 240, 251, 353  
 Scheuer Pierre 137–143, 145–150, 344, 482  
 Schiffini Santo 193, 194  
 Schillebeeckx Edward 468, 484  
 Schöndorf Harald 17–20, 229  
 Schopenhauer Arthur 99  
 Sertillanges Antonin G. 7, 52, 53  
 Sherborn Carolo D. 67, 471  
 Siewerth Gustav 435, 437, 485  
 Siwek Władysław 23, 29, 30, 38, 492  
 Skarga Barbara 21, 484  
 Smyrak Bernard 458, 487  
 Söhngen Gottlieb 465  
 Sokrates 204  
 Souilhé Joseph 7, 400, 492  
 Spaldak Adolf 84, 473  
 Spencer Herbert 86, 89, 475  
 Spinoza Baruch de 19, 20, 24, 210–212, 214



Stępień Antoni B. 40, 51, 492  
Suarez Franciszek 23, 24  
Surzyn Jacek 368, 379, 474  
Świeżawski Stefan 19, 486

## Ś

Śleziński Krzysztof 32, 484

## T

Tatarkiewicz Władysław 20, 492  
Taymans d'Eypernon Francis 464  
Thielemans Henri 313, 317, 464, 483  
Thirion Jules 63  
Thorold Algar 447, 478  
Tieftrunk Johann H. 239  
Tomasz z Akwinu 8, 10, 17, 23, 26,  
27, 30–33, 37, 38, 42, 45, 49–53,  
70–78, 83, 84, 88, 89, 114, 117,  
118, 120, 122, 124–126, 134,  
138–140, 143, 144, 146, 149–151,  
155, 157, 163, 165, 167, 169–171,  
177, 179, 180, 185–189, 199–  
201, 206, 207, 209–211, 214, 230,  
232, 241, 243, 247, 248, 251, 253,  
255, 258, 259, 261, 263,  
267–279, 281, 282, 284, 285,  
287, 288, 292, 298, 299,  
301–303, 308–311, 313, 317, 321,  
322, 324, 325, 327, 329, 334,  
336, 342–345, 349, 350, 354,  
355, 362, 363, 365, 367–369,  
371–373, 376, 383–385, 389,  
390, 392, 394–399, 402, 406,  
424, 426, 427, 429–432, 434,  
441, 448, 453, 456, 457, 461,  
472, 473, 476, 485, 486, 491, 492  
Tongiorgi Salvatore 27, 28, 34  
Tonquédec Joseph de 50  
Tourpe Emmanuel 134–137, 492

## U

Ubaghs Gerhard C. 405

## V

Vaihinger Hans 219, 239  
Valensin Auguste 146, 147

Van der Meersch Joseph 254–258,  
480, 481  
Van Riet Georges 27, 108, 110–114,  
127, 142, 144, 145, 225, 241, 246,  
328, 335, 348, 356, 390, 397,  
403, 404, 479, 492  
Verest Jules 61  
Verhoeven Jan 230, 240–244, 492  
Vermeersch Arthur 121, 122, 143,  
176, 479  
Vleeschauwer Herman J. de 219  
Vries Josef de 434, 435

## W

Waffelaert Gustave J. 176, 254, 255,  
482  
Wais Kazimierz 23, 25, 31, 492  
Wasmann Erich 85  
Weiss Christian 239  
Więckowski Zbigniew 398, 489  
Willaert Ferdinand 254  
Windelband Wilhelm 229  
Wirth Wilhelm 93  
Włodek Zofia 384, 492  
Wojtysiak Jacek 400  
Wolff Christian 24, 25, 210, 225, 227  
Wolsza Kazimierz 464, 465, 492  
Wundt Wilhelm 89, 92, 93, 109, 163

## Y

Yüan Matthaeo 344, 349, 350, 369,  
389, 394–397, 399, 492

## Z

Zalewski Sylwester 26, 486  
Zamboni Giuseppe 51  
Zawadzki Józef 73, 492  
Zdybicka Zofia J. 468, 492  
Zega Włodzimierz 384, 492  
Ziehen Georg T. 93  
Zigliara Tomasz M. 27  
Zubiri Xavier 110, 492  
Zwoliński Zbigniew 240, 484

## Ż

Żelazny Mirosław 234, 492



## Wykaz fotografii

Wszystkie zamieszczone w książce fotografie ilustrują materiały pozostające w zasobach Archiwów Jezuitów Belgijskiej Prowincji Południowej i Luksemburga, zdeponowanych w Centrum Dokumentacji i Badań: Religia – Kultura – Społeczeństwo w Leuven: KADOC (Ku LEUVEN), Archives jésuites de la province belge méridionale et du Luxembourg (ABML), fonds Maréchal.

- Fot. 1. Kopia listu Josepha Maréchala do Maurice'a Blondela z 19 maja 1914 roku, zamieszczonego w *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B)*. KADOC, VII-80, boîte 19.
- Fot. 2. Fragment listu Jeana Javaux do Josepha Maréchala z 22 stycznia 1940 roku, dotyczącego między innymi kwestii występowania intelektu u małp, z odpowiedziami Maréchala naniesionymi na marginesie: *Le singe a-t-il une intelligence? Et l'anthropoïde de transition?*. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.
- Fot. 3. List Maurice'a Blondela do Josepha Maréchala z 1 czerwca 1914 roku, zamieszczony w *Copies de la correspondance Blondel – Maréchal. (Farde B)*. KADOC, VII-80, boîte 19.
- Fot. 4. Fragment listu Pedra Descogs do Josepha Maréchala z 26 lipca 1923 roku, zamieszczonego w *Descogs 1923*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- Fot. 5. List Jacques'a Maritaina do Josepha Maréchala z 5 czerwca 1924 roku, zamieszczony w *Réactions, polémiques, échanges*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- Fot. 6. Fragment rozprawy Jeana Javaux na temat *species*, pisanej po drugim roku studiów filozoficznych, z naniesionymi uwagami Josepha Maréchala: *Dissertation d'un élève, corrigée par le P. Maréchal*. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.
- Fot. 7. Fragment listu Jeana Javaux do Josepha Maréchala, z odpowiedziami Maréchala naniesionymi na marginesie: *En régence à Tournai entre 1929 et juillet 1933*. In: *Joseph Maréchal. Réponses à Jean Javaux S.J., son élève. Lettres, entretiens, souvenirs 1927–1943*. KADOC, VII-80, boîte 9.
- Fot. 8. Fragment brudnopisu listu Josepha Maréchala do Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin z 25 listopada 1926 roku, zamieszczony w *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.

- Fot. 9. List Marie-Dominique'a Rolanda-Gosselin do Josepha Maréchala z 28 listopada 1926 roku, zamieszczony w *Correspondance avec le P. Roland-Gosselin O.P. au sujet du Cahier 5*. KADOC, VII-80, boîte 15.
- Fot. 10. List Włodzimierza Ledóchowskiego do Josepha Maréchala z 9 kwietnia 1914 roku, w kwestii sporu Maréchala z José Marią Iberem na łamach pisma „Razón y Fé”, zamieszczony w „*Razón y Fé*”, 1914. KADOC, VII-80, boîte 15.
- Fot. 11. Fragment modlitwy do Najświętszego Serca Jezusa zapisanej przez Josepha Maréchala na dwa lata przed wstąpieniem do nowicjatu, zamieszczonej w *Vie spirituelle et religieuse du P. Maréchal*. KADOC, VII-80, boîte 17.

Aleksander R. Bańka

## Entre la critique et la métaphysique L'étude de la philosophie de Joseph Maréchal

### Résumé

Le présent ouvrage *Entre la critique et la métaphysique. L'étude de la philosophie de Joseph Maréchal*, c'est la première monographie polonaise consacrée à la philosophie de Joseph Maréchal - un jésuite belge, largement considéré comme le fondateur du soi-disant thomisme transcendantal, mais aussi le chercheur de la mystique, biologiste, psychologue et théologien. L'ouvrage fait l'étude des thèmes majeurs de sa philosophie et se compose de six chapitres, de l'introduction et de la conclusion.

Le chapitre 1 commence par la présentation du contexte plus large de la philosophie de Maréchal. Il se compose principalement de l'analyse de la genèse du problème critique, qui s'est installé dans la philosophie moderne particulièrement grâce à Descartes. D'un côté, ce problème a causé l'idéalisme dans la philosophie, mais de l'autre côté, il a évoqué une contréréaction des partisans de la scolastique classique et réaliste. Tellement indiqué, le contexte plus large de la philosophie de Maréchal se présente aussi comme important à cause d'un contexte plus proche qui en sort, c'est-à-dire, à cause d'un essai de la résolution du problème critique, proposé par l'école néoscolastique de Louvain. Ces deux contextes mentionnés sont donc rapprochés dans le chapitre 1 de ce travail comme une sorte d'un sous-sol, dans lequel la philosophie de Maréchal mûrit. Bien que la doctrine philosophique du jésuite belge ait son point de référence dans le programme néoscolastique de l'école de Louvain, elle ouvre sa propre voie à la résolution du problème critique, sur laquelle Maréchal monte déjà dans une période initiale de son activité scientifique. Pour cette raison, le but de chapitre 2 est de montrer comment pendant les premières années de la formation intellectuelle dans l'ordre des jésuites, pendant les études de sciences naturelles à l'Université de Louvain et au début de l'activité scientifique et didactique, l'idée de la finalité dynamique de l'intelligence se développe dans la pensée de Maréchal, comme l'idée centrale de son essai ultérieure de la solution du problème critique. Cependant, l'aspect philosophique de cette idée ne se limite pas chez Maréchal à une seule doctrine de Thomas d'Aquin. Le chapitre 3 montre l'influence des autres facteurs philosophiques, tels que: l'ouverture aux tendances modernes de la pensée (en particulier la découverte de la philosophie de l'action), ainsi que l'influence des confrères religieux de Maréchal et le dialogue avec la philosophie de Kant. Enfin, après la description du développement d'un soi-disant problème épistémologique fondamentale, présenté par le jésuite belge



dans les quatre premiers cahiers du *Point de départ de la métaphysique*, l'analyse de l'interprétation Maréchaliennne de la philosophie de Kant se place au centre du chapitre 4. Cette interprétation phénoménaliste, en faisant la recherche d'une cohérence de la position du penseur de Königsberg, indique aussi la perspective de surmonter l'aporie du kantisme par le dynamisme de l'intelligence, qui à son tour, fonde la base de la métaphysique thomiste du sujet connaissant. Pour cette raison, le chapitre 5 fait montrer comment par la construction de la métaphysique du sujet connaissant, faite dans le *Caher 5* du *Point de départ de la métaphysique*, Maréchal cherche à justifier critiquement la légitimité de l'affirmation d'une réalité objective, qui se passe, d'après lui, dans chaque jugement. C'est justement cette analyse qui se complète dans le chapitre sixième par la démonstration de la déduction Maréchaliennne de l'affirmation ontologique et de sa transpositon transcendante. À l'aide de cette déduction, le jésuite belge tente de montrer que dans chaque acte de l'affirmation d'une réalité objective particulière, c'est-à-dire, d'une réalité saisie dans son fondement ontologique, il y a aussi l'affirmation implicite de l'existence réelle de Dieu comme d'une condition absolue et nécessaire de la possibilité de la connaissance objective. Par conséquent, la déduction de l'affirmation ontologique constitue le noyau même d'une tentative Maréchaliennne de rassurer la métaphysique classique; de la même façon elle est présentée dans cet ouvrage.

*Entre la critique et la métaphysique. L'étude de la philosophie de Joseph Maréchal* c'est un ouvrage adressé aux philosophes, aux étudiants de la philosophie, ainsi que à tous ceux qui s'intéressent à l'approfondissement de la connaissance de la philosophie néoscolastique.

Aleksander R. Bańka

**Between critique and metaphysics**  
**A study of Joseph Maréchal's philosophy**

Summary

The work *Between critique and metaphysics. A study of Joseph Maréchal's philosophy* is the first book in Polish devoted to the philosophy of Joseph Maréchal, a Belgian Jesuit, commonly known as the founder of the "transcendental Thomism", as well as a scholar of mysticism, biologist, psychologist and theologian. The book constitutes a study of the most important threads of his philosophy, and consists of six chapters, introduction and conclusion.

The first chapter starts with a presentation of a larger context of Maréchal's philosophy. It includes, above all, the origins of the critical problem which, mainly thanks to Descartes was inscribed into modern philosophy generating idealism on the one hand, and evoking counter-reaction of the proponents of classical, realistically – oriented on Scholasticism on the other. A larger context of Maréchal's philosophy outlined in such a way is inasmuch important as it evokes a narrow context, namely an attempt to solve the critical problem proposed by the neo-Scholastic Louvain school. Both contexts, the narrow and the larger one, are, hence, described in the first chapter of the work in question as peculiar foundations in which Maréchal's philosophy grows. Although a philosophical doctrine of the Belgian Jesuit treats the neo-Scholastic programme of a Louvain school as a reference point, it, nevertheless, blazes its own trail of solving the critical problem which Maréchal take in early period of his scientific activity. Because of that, the second chapter is to show how the natural studies at the Louvain University and an early period of a scientific-didactic activity, as well as an idea of a dynamic finality of intellect, a key one from the perspective of his later attempt to solve the critical problem, are shaped in Maréchal's thought during the first years of an intellectual formation in the Society of Jesus. Its philosophical aspect, however, is not limited in Maréchal's conception exclusively to the doctrine of St. Thomas of Aquin. The third chapter presents what influence on Maréchal's formation is observed in the case of other philosophical factors: openness to modern thinking trends (especially including a discovery of the philosophy of acting, as well as the influence of Maréchal's brethren, and a dialogue with Kant's philosophy). The core of the fourth chapter, after discussing the development of the so-called epistemological fundamental problem presented by the Belgian Jesuit in the first four brochures of *The starting point of the metaphysics*, is the analysis of Maréchal's interpretation of Kant's philosophy. This is a phenomenalist interpretation which, aiming at making the conception

put forward by the philosopher from Königsberg coherent, also points to the perspective of overcoming the aporias in Kant's theory by the dynamism of intellect, founding, in turns, the foundations of the Thomistic metaphysics of the cognizing subject. That is why, the fifth chapter is to show how Maréchal aims at a critical justification of the validity of the affirmation of an objective reality taking place, in his opinion, in each judgment, by means of building a peculiar metaphysics of the cognizing subject in the *Brochure 5* of *The starting point of the metaphysics*. The very analysis becomes completed in the sixth chapter with Maréchal's deduction of ontological affirmation, and its transcendental transposition. By means of this deduction, the Belgian Jesuit makes an attempt to prove that in each affirmation act of a given objective reality – the reality captured in its ontological basis – the affirmation of the real existence of God as an absolute and necessary condition of the possibility of an objective cognition also takes place implicitly. In view of that, the deduction of an ontological affirmation constitutes the core of Maréchal's attempt to consolidate the classical metaphysics, and so is presented in this study. *Between critique and metaphysics. A study of Joseph Maréchal's philosophy* is addressed to philosophers, philosophy students, as well as all readers interested in broadening their knowledge on neo-Scholastic philosophy.

# Spis treści

Wstęp . . . . .	7
-----------------	---

## 1.

### Problem krytyczny w neoscholastyce

1.1. Kartezjańska geneza problemu krytycznego . . . . .	17
1.1.1. U źródeł idealizmu . . . . .	17
1.1.2. Kwestia powrotu do świata realnego . . . . .	20
1.2. Problem krytyczny u początków odnowy scholastycznej . . . . .	23
1.2.1. Od Suareza do reakcji na „katolicki romantyzm” . . . . .	23
1.2.2. Epistemologiczny zwrot przeciw Kartezjuszowi i Kantowi . . . . .	26
1.3. Krytyczny realizm neoscholastyki lowańskiej . . . . .	31
1.3.1. Neoscholastyczny program Désiré Merciera . . . . .	31
1.3.2. Ogólna teoria pewności . . . . .	33
1.4. Spór o kształt realizmu . . . . .	38
1.4.1. Étienne’a Gilsona odrzucenie realizmu krytycznego . . . . .	38
1.4.2. Stanowisko Noëla, Rolanda-Gosselin i Maritaina . . . . .	41
1.4.3. Krytycyzm czy dogmatyzm? . . . . .	46
1.4.4. Perspektywa innej drogi . . . . .	51

## 2.

### Początek naukowej kariery Josepha Maréchala

2.1. Filozofia wobec nauk przyrodniczych . . . . .	59
2.1.1. Pierwsze lata w zakonie . . . . .	59
2.1.1.1. Początek nauki i problemy zdrowotne . . . . .	59
2.1.1.2. Rozczarowanie statycznym racjonalizmem . . . . .	61
2.1.2. Studia przyrodnicze w Louvain . . . . .	64
2.1.2.1. Koncepcja odnowy scholastyki . . . . .	64
2.1.2.2. Perspektywa modyfikacji tradycji lowańskiej . . . . .	67
2.1.3. Stosunek do filozofii Tomasza z Akwinu . . . . .	70
2.1.3.1. Od semiempiryzmu do dynamizmu . . . . .	70
2.1.3.2. Tomistyczny arystotelizm . . . . .	72
2.1.3.3. Idea dynamicznej celowości intelektu . . . . .	75

2.2. Geneza koncepcji dynamicznej celowości . . . . .	79
2.2.1. Idea celowości w pracach biologicznych . . . . .	79
2.2.1.1. Witalizm <i>contra</i> mechanicyzm . . . . .	79
2.2.1.2. Dialog z postulatami ewolucjonizmu . . . . .	83
2.2.1.3. Problem początków człowieka . . . . .	86
2.2.2. Między psychologią empiryczną a psychoanalizą . . . . .	89
2.2.2.1. Immanentyzacja zasady celowości . . . . .	89
2.2.2.2. Polemika z koncepcją Freuda . . . . .	95
2.2.3. Wobec problemu realności . . . . .	100
2.2.3.1. Ogólna krytyka metodologii nauk pozytywnych . . . . .	100
2.2.3.2. Problem determinizmu i poznawczego ujęcia realności . . . . .	101
2.2.3.3. Analiza „poczucia obecności” . . . . .	107
2.2.3.4. Maréchal’a przewrót kopernikański . . . . .	111

### 3.

#### W stronę *Punktu wyjścia metafizyki*

3.1. Kontakt z filozofią współczesną . . . . .	117
3.1.1. Otwarcie na współczesne kierunki filozoficzne . . . . .	117
3.1.1.1. Kwestia hermetyczności neoscholastyki . . . . .	117
3.1.1.2. Dialog zamiast konfrontacji . . . . .	119
3.1.2. Odkrycie filozofii działania . . . . .	122
3.1.2.1. Spotkanie z myślą Bergsona . . . . .	122
3.1.2.2. Fascynacja filozofią Blondela . . . . .	127
3.1.3. Inspiracje ze strony współbraci . . . . .	137
3.1.3.1. Wpływ Pierre’a Scheuera . . . . .	137
3.1.3.2. Oddziaływanie Pierre’a Rousselota . . . . .	142
3.1.4. Dialog z kantyzmem . . . . .	146
3.1.4.1. Pierwszy kontakt z filozofią Kanta . . . . .	146
3.1.4.2. Poszukiwanie nowej perspektywy . . . . .	150
3.1.4.3. Apologia wiary . . . . .	156
3.1.4.4. Możliwość filozofii katolickiej . . . . .	158
3.2. U źródeł transcendentального neoscholastycyzmu . . . . .	162
3.2.1. Transformacja lowańskiej neoscholastyki . . . . .	162
3.2.2. Właściwy kształt problemu krytycznego . . . . .	165
3.2.3. Koncepcja dwóch dróg krytyki . . . . .	167
3.2.4. Krytyczne reakcje zwolenników tomizmu . . . . .	172
3.2.5. Spór z François-Xavierem Maquartem . . . . .	177
3.2.6. Neotomizm <i>contra</i> neoscholastycyzm . . . . .	180
3.2.7. Epistemologia w służbie metafizyki . . . . .	187



## 4.

Ogólny zarys rozwoju problematyki epistemologicznej  
według *Zeszytów* Maréchala

4.1. Geneza <i>Punktu wyjścia metafizyki</i> . . . . .	193
4.1.1. Poszukiwania w obrębie psychologii racjonalnej . . . . .	193
4.1.2. Metoda historyczno-teoretyczna . . . . .	197
4.2. Główny problem epistemologiczny . . . . .	203
4.2.1. Historyczna ewolucja głównego problemu epistemologicznego . . . . .	203
4.2.1.1. Antynomia jedna i wielość . . . . .	203
4.2.1.2. Konflikt racjonalizmu i empiryzmu . . . . .	209
4.2.2. Fenomenalistyczna interpretacja kantyzmu . . . . .	216
4.2.2.1. Kantowska próba nowej krytyki . . . . .	216
4.2.2.2. Problem syntezy <i>a priori</i> w przedmiocie poznania . . . . .	219
4.2.2.3. Antynomia rozumienia i rozumu . . . . .	223
4.2.2.4. Podmiotowy dynamizm w filozofii Kanta . . . . .	226
4.2.2.5. Kwestia Kanta ewolucji ku metafizyce . . . . .	229
4.2.2.6. Konstrukcyjny idealizm . . . . .	234
4.2.3. Absolutny idealizm Fichtego . . . . .	239
4.2.3.1. Idealizm postkantowski jako idealizm metafizyczny . . . . .	239
4.2.3.2. Od dynamizmu transcendentального do dynamizmu ontologicznego . . . . .	242
4.2.3.3. Pułapka panteizmu . . . . .	245

## 5.

## Metafizyka podmiotu poznającego

5.1. Wstępne założenia analizy poznania obiektywnego . . . . .	251
5.1.1. Tomistyczna alternatywa dla aporii kantyzmu – kontrowersje wokół <i>Zeszytu 5</i> . . . . .	251
5.1.2. Konieczność absolutnego punktu odniesienia . . . . .	258
5.1.3. Krytyka radykalnego fenomenizmu . . . . .	262
5.2. Ontologia ogólna poznania . . . . .	265
5.2.1. Prawda logiczna . . . . .	265
5.2.2. Ontologiczne <i>a priori</i> tomizmu . . . . .	269
5.3. Poznanie obiektywne – analiza terminów sądu . . . . .	273
5.3.1. Proces konstytucji danych zmysłowych . . . . .	273
5.3.1.1. Zmysłowa receptywność a relatywny charakter wrażenia . . . . .	273
5.3.1.2. Aprioryczność formalnego przedmiotu władz zmysłowych . . . . .	277
5.3.1.3. Synteza przestrzeni przez czas . . . . .	280
5.3.1.4. Aprioryczny charakter <i>sensibilia communia</i> . . . . .	283
5.3.2. Spontaniczność intelektu w tworzeniu pojęć . . . . .	286
5.3.2.1. Synteza imaginatywna . . . . .	286
5.3.2.2. Abstrakcja uniwersalizująca . . . . .	289

5.3.2.3. Podwójna relacyjność <i>species intelligibilis</i> . . . . .	294
5.3.2.4. <i>Species</i> jako kres abstrakcyjnej aktywności intelektu . . . . .	297
5.3.2.5. <i>Species</i> jako <i>habitus</i> . . . . .	301
5.3.2.6. Ontologiczne uwarunkowania intencjonalności . . . . .	306
5.3.2.7. Dynamizm intelektu a problem obiektywizacji . . . . .	310
5.3.2.8. Natura pojęcia . . . . .	313
5.4. Poznanie obiektywne – analiza formy sądu . . . . .	321
5.4.1. Forma syntetyczna sądu . . . . .	321
5.4.1.1. Synteza konkretyzująca . . . . .	321
5.4.1.2. Syntetyczna jedność konkretyzacji a obiektywna jedność apercepcji . . . . .	324
5.4.2. Forma obiektywizująca sądu . . . . .	328
5.4.2.1. Natura afirmacji . . . . .	328
5.4.2.2. Afirmacja a dynamiczne <i>a priori</i> intelektu . . . . .	333

## 6.

### W stronę dowodu na istnienie Boga

6.1. Maréchal wobec klasycznej koncepcji pięciu dróg do Boga . . . . .	339
6.2. Dedukcja ontologicznej afirmacji – twierdzenia przygotowawcze . . . . .	346
6.2.1. Transfenomenalny charakter afirmacji . . . . .	346
6.2.2. Aktuacyjność afirmacji . . . . .	349
6.2.3. <i>Quasi</i> -intuicyjność afirmacji . . . . .	352
6.3. Dedukcja ontologicznej afirmacji – badania wprowadzające . . . . .	359
6.3.1. Stan problemu . . . . .	359
6.3.2. Cel a forma specyfikująca intelektualne dążenie . . . . .	361
6.3.3. Intelektualne dążenie a wyższe władze poznawcze . . . . .	365
6.3.3.1. <i>Appetitus</i> intelektu . . . . .	365
6.3.3.2. Współprzenikanie się intelektu i woli na poziomie aktu drugiego . . . . .	368
6.3.3.3. Jedność intelektu i woli na poziomie aktu pierwszego . . . . .	372
6.3.3.4. Status dynamizmu samego w sobie . . . . .	376
6.3.3.5. Problem realnej różnicy między intelektem a wolą . . . . .	380
6.3.4. Możliwość poznawczego osiągnięcia Boga jako ostatecznego celu . . . . .	383
6.4. Dedukcja ontologicznej afirmacji – obiektywizacja w celowości . . . . .	389
6.4.1. Dedukcja psychologiczna – rekapitulacja tez węzłowych . . . . .	389
6.4.2. Dedukcja logiczna – dowód realnego istnienia ostatecznego celu obiektywnego . . . . .	394
6.4.3. Afirmacja ontologiczna w afirmacji metafizycznej . . . . .	398
6.5. Dowód na istnienie Boga – uwagi krytyczne . . . . .	402
6.5.1. Błąd anzelmiańskiego dowodu ontologicznego? . . . . .	402
6.5.2. Między ontologizmem a rozumowaniem transcendentnym . . . . .	404

---

6.6. Transcendentalna transpozycja kluczowych tez metafizycznej krytyki poznania . . . . .	411
6.6.1. Założenia wyjściowe . . . . .	411
6.6.1.1. Fenomenalny punkt wyjścia . . . . .	411
6.6.1.2. Metoda analizy transcendentalnej . . . . .	415
6.6.2. Transcendentalna redukcja treści świadomości . . . . .	422
6.6.2.1. Analiza „przedmiotu jako takiego” . . . . .	422
6.6.2.2. Realność noumenalna jako postulat praktyczny . . . . .	426
6.6.3. Transcendentalna dedukcja ontologicznej afirmacji . . . . .	428
6.6.3.1. Realność noumenalna jako konieczność spekulatywna . . . . .	428
6.6.3.2. Oceny, polemiki, wnioski . . . . .	434
 Zakończenie . . . . .	 443
Badania nad psychologią mistyków . . . . .	443
Horyzont teologiczny . . . . .	451
Mistrz bez uczniów? . . . . .	463
 Bibliografia . . . . .	 471
 Indeks osobowy . . . . .	 493
 Wykaz fotografii . . . . .	 501
 Résumé . . . . .	 503
 Summary . . . . .	 505

Sfotografowane materiały zamieszczone w pracy pochodzą z: KADOC (Ku LEUVEN),  
Archiwa Jezuitów Belgijskiej Prowincji Południowej i Luksemburga (ABML), zbiory:  
Maréchal.

Redaktor Małgorzata Poglódek  
Projekt okładki Paulina Dubiel  
Portret Josepha Maréchala (grafika) Barbara Konopka  
Redaktor techniczny Barbara Arenhövel  
Korektor Barbara Jagoda  
Łamanie Edward Wilk

Copyright © 2013 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 978-83-226-2161-5**

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk 32,0. Ark. wyd. 42,5.  
Papier Alto 80 g/m<sup>2</sup>, vol. 1.5      Cena 68 zł (+ VAT)

---

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.  
M. Rejnowski, J. Zamiara  
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Stamens 4

Rome 23/

POSTKAART — CARTE POSTALE — POSTCARD



Rev. Père J. Harechal S.J.  
11 Rue des Recollets  
Louvain

17-3.1



Belgum

R. P. A. G. Marechal 19  
11, rue des Récollets

Anna Cons. Malin  
d. Bouvier, 24. IV. 1914

Don Moore

To Mars 1926.

Mon Révérend Père

Vous vous envoie  
les 5 épreuves de

remettre sur

De W. te Chomo  
Meersch

l'Evêche; nous

Rei recomai

vouloir retourner  
les 2 pages

pages me  
pages" monne

vous devez  
vous

vous vous ret  
instruisez vous

beus, Celler. cine d  
retournées. Hy a

la Couverture.

de pour - près, de 1  
fier et de p' examinde  
En un de M. K.

Notu domini - pentone - fu  
M. Ledochowski

en voyez à son compliment  
de votre réponse pour  
les amis de Rome

Hier & vous. Mante  
 92. a pencils

au point de la  
"Prover Dieu  
palliant par  
l'insuffisance  
pour progresser  
divine.

... et, — en fin de  
cette en ce la note.  
à satisfaction.  
ra que dans l'or-  
de écrit distingue  
elle de l'existen-  
ce réellement  
de être pour-



Louvain, 16 mars, 1926.

Messieurs Beyerst,  
Bourges.

Les derniers difficultés  
la censure épiscopale

19 Décembre 1925  
Mon révérend Père,

une déclaration d'adhésion aux thèses fondamentales de l'épistémologie thomiste et à la doctrine catholique : cette demande est détaillée en n. II.

Vous voudrez bien, mon révérend Père, nous envoyer les épreuves où sont imprimés les textes, qui satisfont à la demande censure, et qui sont la condition pour non de notus obstat et de l'im-

pression de mes sentiments distingués

Jos. Van der Meerseck  
Chan. Secr.

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-226-2161-5

Cena 68 zł (+VAT)